

DOCUMENTATIEBLAD VOOR DE GESCHIEDENIS
VAN DE NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESE KERKEN

*JOURNAL FOR THE HISTORY OF DUTCH MISSIONS
AND OVERSEAS CHURCHES*

Redactie/*Editors*: dr Th. van den End (wnd voorzitter/*acting chair*, secretaris/*secretary*), dr A.Th. Boone, dr A. Hoekema, Prof. dr P.N. Holtrop, dr Chr.G.F. de Jong, dr H. Reenders.

Adviseurs van de redactie/*Advisors*: dr J.D. Bratt (Chr. Reformed Church), Prof. dr I.J.M. Haire (Brisbane, Australia), Prof. dr J.W. Hofmeyr (Pretoria, S.A.), Prof. dr J.A.B. Jongeneel (Utrecht, Neth.), Prof. dr K. Koschorke (München, Ger.), dr S.H. Rae (Dunedin, N.Z.), Prof. dr G.J. Schutte (Amsterdam, Neth.), Prof. R. Smith Kipp (Jambier, U.S.A.).

Het *Documentatieblad* verschijnt jaarlijks omstreeks april en oktober. Het wordt uitgegeven door de "Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken". Het adres van de administratie en de redactie is: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, Nederland, telefoon: 038 33 71 600, telefax 038 33 71 613.

De abonnementsprijs voor 2000 bedraagt € 22,50 voor Nederland, voor studenten € 15,-, voor instellingen € 25,-; losse nummers € 12,50, na ontvangst van een acceptgirokaart te voldoen op postgiro 234641, t.n.v. Theol. Univ. Kampen, onder vermelding van Documentatieblad. Abonnementen worden geacht met een jaar te zijn verlengd als ze niet vóór 1 januari zijn opgezegd.

The Journal (Documentatieblad) appears in April and October of each year. It is published by "The Society for the History of Dutch Missions and Overseas Churches". The address of both administration and editors is: Theologische Universiteit van de GKN, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, The Netherlands, telephone: 038 33 71 600, telefax 038 33 71 613.

Subscription price is \$ 25,- a year (including surface-mail). Please make all remittances (check) payable to the "Theologische Universiteit Kampen". Subscription applications, changes of address, claims for missing numbers and orders for single copies of current or back issues should be sent to the administration of the Journal, address above. Claims for missing numbers will be honoured without charge if made within two months following the regular month of publication.

Introductie

J.J. Visser

Ongetwijfeld was Hendrik Kraemer een van de meest vooraanstaande godsdienstwetenschappers en zendingsmensen van de twintigste eeuw. Ook nu nog houden in binnen- en buitenland missiologen zich met hem bezig, waarbij zij soms hartgrondig met hem van mening verschillen. Hij is van blijvend belang, ook voor het Westen in onze tijd van secularisatie, individualisme en menging der culturen. Daarom is het goed dat in dit *Documentatieblad* een viertal bijdragen over Kraemer wordt opgenomen.

Als introductie op deze bijdragen past het een kort historisch overzicht van het leven en werken van Hendrik Kraemer te geven. In Amsterdam geboren in 1888 groeide hij op in een anarchistisch milieu. Zijn vader stierf toen hij negen jaar was en zijn moeder overleed drie jaar later. Van 1900 tot 1905 verbleef hij in een weeshuis van de Hervormde Diaconie, waar hij met de bijbel in aanraking kwam. Op een gegeven moment werd hij in zijn existentie gegrepen toen in dit huis na de maaltijd een gedeelte uit het boek Handelingen der Apostelen werd voorgelezen. Op zijn vijftiende jaar werd hij gedoopt en op zijn zestiende – tijdens het aanhoren van een zendingssprek van de op Nieuw-Guinea werkzame zending Jens – besloot hij zending te worden. Na de zendingsschool in Rotterdam studeerde hij in Leiden taalkunde en Oosterse literatuur. Hij rondde die studie af met een promotie. Hij werd vervolgens door het Nederlands Bijbelgenootschap uitgezonden naar Java, nadat hij zich aan de Universiteit El Azhar te Caïro nog nader voorbereid had op zijn arbeid in de wereld van de islam.

Op Java wijdde hij zich van 1922 tot 1936 aan de studie van de culturen en de religies. Het evangelie diende zijns inziens te wortelen in de gedachten, vormen en categorieën van de culturen waarbinnen het werd verkondigd. Hij bevorderde actief de zelfstandigwording van de Indonesische kerken en was daarmee zijn tijd vooruit. Ook onderkende hij al heel vroeg de aard en kracht van het Indonesische nationalisme.

In 1928 bezocht hij de tweede conferentie van de International Missionary Council in Jeruzalem, waar de verhouding tussen de religies en Christus een centraal punt was en de meningen uiteen deed lopen. Voor de

derde conferentie, in 1938 in Tambaram (Zuid-India), schreef hij het klassiek geworden *The Christian Message in a non-Christian World*.

Inmiddels was hij in 1937 benoemd tot hoogleraar in de “godsdienstgeschiedenis en fenomenologie van de religie”. Typerend voor zijn denken was zijn oratie “De wortelen van het syncretisme”.

Tijdens de oorlog en daarna wijdde hij zich met Banning en Gravemeijer aan de vernieuwingsbeweging van de gemeenteopbouw in de Nederlandse Hervormde Kerk: terugkeren tot de wortels van de gemeenschap die door Christus gevoed wordt.

Van 1948 tot 1956 was hij directeur van het Oecumenisch Instituut van de Wereldraad van Kerken in het Chateau de Bossey in Zwitserland. Daar vond onder zijn bezielende leiding bezinning plaats met christenen uit de gehele wereld over tal van maatschappelijke, sociale en geestelijke problemen.

Na zijn emeritaat in 1956 was hij nog een tijdlang gasthoogleraar aan het Union Theological Seminary in New York. Deze jaren besteedde hij aan het schrijven van een aantal grote werken, waarin hij de verhouding tussen christelijke geloof en de niet-christelijke godsdiensten dieper doordacht en zijn gedachten verder ontwikkelde. Dialoog werd een sleutelbegrip.

Hoe hij er persoonlijk in stond, verwoordde hij op de vooravond van zijn zeventigste verjaardag: “De zending is altijd mijn allesoverheersende passie geweest, omdat deze voor mij de hoogste zakelijkheid vertegenwoordigt, want het is de hoogste zakelijkheid om verkocht te zijn en zich verloren te hebben aan de zaak van Jezus Christus, die uniekste zaak die er is in de wereld” (*Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer*, (Kampen, 1970) 179).

Als opleidingsinstituut voor zending en werelddiaconaat van de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken heeft het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) sinds 1971 die naam met eer gedragen. Fundamenteel heeft hij over de opleiding voor de zendingswerkers nagedacht: een cursus voor mensen die in hun beroep uitgezonden werden. Ten aanzien van de voorbereiding voor missionaire taken in buiten- en binnenland stelde hij: “niet de vakken die gedoceerd worden, zijn het belangrijkste, zelfs niet het peil van onderwijs in deze vakken, maar het openmaken van de geest, van verstand en hart, voor een werkelijke ontmoeting met mensen die behoren tot een ons in vele opzichten vreemde wereld. De studie die van alle werkers in zending en werelddiaconaat gevraagd

wordt, is niet in de eerste plaats boekenstudie, maar studie van mensen en menselijke situaties” (Brochure HKI, 1985).

In 1988 werd Kraemers honderdjarige geboortedag op verschillende plaatsen herdacht. Dat kreeg in Nederland op het HKI in Oegstgeest vorm door een internationaal symposium met gasten uit Oost-Europa, Azië, Afrika en Latijns-Amerika. Ook in Tambaram werd een bijeenkomst gehouden, die teruggreep op de conferentie van 1938. Hier kwamen heftige meningsverschillen betreffende Kraemer naar boven. Dichter bij huis, in Middelburg, herdachten kerkelijke werkers zijn veelzijdigheid en betrokkenheid. M. van Diggelen hield het verhaal “Staal in het bloed. Hendrik Kraemer padvinder voor het Evangelie”.

In dit herdenkingsjaar 1988 werd een groot aantal artikelen in tijdschriften en kranten aan Kraemer gewijd. Ook daarna bleef de belangstelling. J.E. Okhuizen voltooide in 2000 zijn dissertatie *Hendrik Kraemers wetenschappelijke methode in zijn opera minora*. De Canadees Tim S. Perry schreef *Radical difference. A defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions* (2001). Enkele jaren daarvoor vergeleek de Engelse evangelikaal Chris Sugden de benadering van Kraemer met die van de Balinees Mastra in *Seeking the Asian face of Jesus* (1997). Met name de Utrechtse missioloog Jan A.B. Jongeneel vraagt steeds aandacht voor Kraemers denken. Mede onder zijn leiding schreven enkele studenten doctoraalscripties over onderwerpen uit het oeuvre van Kraemer. Een neerslag daarvan treffen wij aan in deze bundel.

In augustus 2001 kregen drs H. Kraemer, een dochter van Hendrik, en dr J. Verdonk, mederedacteur van *Christenen in het Midden-Oosten na 2000 jaar*, na een ontmoeting met de op Kraemer gepromoveerde dr Okhuizen het idee om weer in het bijzonder aandacht voor Kraemer te vragen. Deze gedachte kreeg vorm in een studiedag op 11 april 2002 in het Hendrik Kraemer Instituut en wel in samenwerking met het Missiologisch Werkverband. Vier van de daar gehouden lezingen zijn, al dan niet in een verdere bewerking, opgenomen in dit speciale Kraemer-nummer van het *Documentatieblad van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* (DZOK).

Prof. dr J. Theo Witvliet reageert op Kraemers inzichten in “De missie van de kerk na 11 september 2001. Notities over de actuele betekenis van de theologische inzichten van Hendrik Kraemer”. Het huidige levensgevoel kenmerkt zich door het bestaan van een risicomaatschappij, de gewelddadigheid van religies en een confrontatie en botsing van culturen. Huntington analyseerde deze fenomenen in zijn in 1996

verschenen boek *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. De wereldcivilisatie met de confrontatie van godsdiensten en culturen vormde de horizon van Kraemers theologische existentie. Kraemer is een voorloper in het zoeken naar een interculturele theologie en komt daarmee nooit klaar. Witvliet laat zien hoe Kraemer omgaat met de machten, het geweld, en de ambivalentie van de religies, terwijl hij vasthoudt aan Gods openbaring in Christus.

Drs G.A. Trouwborst schreef, uitgaande van zijn Utrechtse scriptie, over “Kraemer en het syncretisme”. De ondertitel is “Godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch, missionair”. Als godsdienstwetenschapper hanteert Kraemer syncretisme als “het levende, organiserende beginsel onder de godsdienst/zingevingssystemen, dat uit is op een uiteindelijke harmonie en eenwording van de godsdiensten. Hij onderscheidt dit van het begrip “amalgamatie”. Godsdiensttheologisch behandelt hij echter syncretisme als “vlucht bij God vandaan”. Zendingstheologisch zag hij het probleem voor kerk en zending. Men staat voor de keus: de pragmatische zelfverwerkelijking of de geopenbaarde waarheid in Jezus Christus.

Prof. dr Jan A.B. Jongeneel geeft de ontwikkelingen aan in het zendingsdenken van Kraemer vanuit zijn drie hoofdwerken en laat deze de revue passeren: *The Christian Message in a non-Christian World* (1938), *Religion and the Christian faith* (1956) en *World cultures and world religions: The coming dialogue* (1960). De zin en bedoeling van mens en wereld blijven verstaan in het licht van Gods zelfopenbaring in de historische Jezus Christus en moeten gecommuniceerd worden met ieder mens. Oost en West samenbrengen, niet op basis van de oosterse idee dat alle godsdiensten in wezen één zijn, maar op basis van het (christelijke) geloof in de ene God van allen. Jongeneel ziet meer continuïteit dan discontinuïteit in Kraemers denken over Gods openbaring in de persoon Jezus Christus. Bij Kraemer is geen sprake van pluralisme, maar wordt het christendom gekenmerkt door exclusivisme temidden van syncretisme, pragmatisme, relativisme en subjectivisme, die zo typerend zijn voor de naturalistische godsdiensten. Ook geeft hij geen ruimte aan genootschappelijke zending, maar kiest hij voor kerkelijke zending en onafhankelijke kerken.

De bijdrage van drs K. Klopstra is eveneens gebaseerd op zijn Utrechtse scriptie “Het raadsel van de islam en de ontmoeting met moslims: Inzicht en inzet van Hendrik Kraemer.

Het past in dit blad een overzicht te geven van de sinds 1988 verschenen boeken en artikelen. Het biedt de stand van zaken op dit moment, die door de bibliothecaris van het Landelijk Dienstencentrum van de Samen op Weg kerken, dr Chr.G.F. de Jong, overzichtelijk wordt gepresenteerd. Uiteraard zijn in dit nummer slechts een paar facetten uit het werk en van het leven van Kraemer behandeld, zij het ook op fundamentele wijze. Het Kraemerarchief (archief Raad voor de Zending) biedt veel materiaal dat kan leiden tot studies en zelfs dissertaties over uiteenlopende zaken. Te noemen zijn zendingsvelden, kerkopbouw, de plaats van de leek, zijn politieke keuze in Nederland tijdens en na de tweede wereldoorlog en ten aanzien van Indonesië, zijn betrokkenheid bij maatschappelijke vragen die hij in Bossey met mensen van allerlei disciplines aan de orde stelde. De correspondentie met tal van mensen, nationaal en internationaal, is onderdeel van dit archief. Het materiaal is nu opgeslagen in het archief van de Nederlandse Hervormde Kerk te Utrecht.

Deze bijdragen zijn, naar ik hoop, niet de laatste. Moge het zo zijn dat ze anderen stimuleren tot bestudering van de mens en de missioloog Hendrik Kraemer.

De missie van de kerk na 11 september 2001.
Notities over de actuele betekenis van de theologische
inzichten van Hendrik Kraemer

Theo Witvliet

Na elf september is de wereld veranderd. Dat is het levensgevoel van dit moment. Die noodlottige dag heeft de westerse wereld onontkoombaar geconfronteerd met de kwetsbaarheid van haar economische en technologische verworvenheden. Terrorisme lijkt de keerzijde te zijn van het supersnelle proces van economische en culturele globalisering, dat geen ruimte laat voor werkelijke alternatieven.

Ik noem drie factoren die mijns inziens bepalend zijn voor het levensgevoel na elf negen. Die factoren kies ik als uitgangspunt voor de vraag die mij is voorgelegd – de vraag naar de *actuele* betekenis van de inzichten van Hendrik Kraemer die, zoals bekend, in het midden van de vorige eeuw toonaangevend waren in zending en oecumene.

De drie elementen waarop ik doel zijn de volgende:

1. Elf negen bevestigt het gelijk van sociologische analyses die de huidige maatschappij karakteriseren als een risicomaatschappij. In 1986 introduceerde de Duitse socioloog Ulrich Beck de term om de calculerende manier van omgaan aan te geven met de gevaren en onzekerheden die worden veroorzaakt door de techno-economische modernisering.¹ Het optimisme dat de effecten van technologische innovaties overzien en ingecalculeerd kunnen worden, blijkt niet langer houdbaar. Na de aanslagen op symbolen van de techno-economische modernisering overheerst, ondanks de forse militante retoriek van politieke leiders, het verlamme gevoel dat terrorisme een blijvende bedreiging vormt voor de wereldcivilisatie.

2. Elke dag confronteren de media ons met geweld in naam van een hogere macht. Religieus fundamentalisme en fanatisme zijn aan de orde van de dag. Niet alleen in de islam, maar ook in hindoeïsme, jodendom en christendom grijpt dit fundamentalisme om zich heen. Religie blijkt een gewelddadige, ja demonische kant te hebben.

3. Het gevolg van beide bovengenoemde factoren is – mede als gevolg van de vluchtigheid van de mediacultuur die tijdrovende processen als

1 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a/M, 1986.

dialogo en gemeenschappelijke bezinning niet verdraagt – een door angst en vooroordelen bepaalde beeldvorming van de ander en een denken in termen van confrontatie en botsing van culturen. Sinds elf september zijn de waardepapieren van Samuel P. Huntingtons in 1996 verschenen boek *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*² enorm gestegen. Omdat het proces van politieke, culturele en economische globalisering nu eenmaal zeer complex is, bestaat de neiging de tegenstellingen te reduceren tot een overzichtelijke confrontatie tussen het dynamische, democratische, vrije westen en de statische, achterlijke islamitische cultuur. Werden in het postmodernisme van de jaren tachtig de grote verhalen van de moderniteit met hun normen en waarden op de schroothoop gegooid, nu worden ze door opinieleiders weer van stal gehaald om het onbehagen tegen niet-westerse culturen te voeden.

Welke zin kan het hebben het werk van Hendrik Kraemer tegen deze actuele achtergrond te herlezen?

Om die vraag in één zin te beantwoorden: Hendrik Kraemer hield zich als kerkelijk theoloog – niet als islamoloog of als linguïst, maar als kerkelijk geëngageerd theoloog is hij bekend geworden! – in zijn tijd al bezig met vragen van de komende wereldcivilisatie die pas de laatste jaren tot kerk en theologie werkelijk schijnen door te dringen.

Deze wereldcivilisatie met haar onvermijdelijke confrontatie van godsdiensten en culturen vormde de horizon van zijn theologische existentie. Het onderkennen van de dringende noodzaak van theologische reflectie op de vragen die door deze confrontatie worden opgeroepen maken Hendrik Kraemer tot een voorloper van wat pas de laatste jaren binnen de horizon van de Nederlandse theologiebeoefening komt: het zoeken naar een “interculturele theologie”.

Wel moet daarbij meteen worden gezegd, dat zijn begrip van cultuur niet meer het onze kan zijn. De grote godsdiensten en culturen vormden voor Kraemer werelden die een gesloten geheel vormen en als zodanig door de godsdiensthistoricus benaderd dienen te worden. Terecht is door critici opgemerkt dat Kraemer te weinig oog heeft voor breuklijnen en conflicten binnen een religie of cultuur, en voor de dynamiek van intrareligieuze en interreligieuze verandering. Zeker in de wereld van vandaag met haar enorme migratiestromen en mediacultuur valt er veel voor te zeggen cultuur semiotisch te benaderen als een complex systeem

2 New York, 1996.

van tekens en codes waarbinnen permanent wisselingen en verschuivingen plaatsvinden.³

Dat neemt niet weg dat men Kraemer, vanwege zijn godsdiensthistorische en theologische preoccupatie met de dialoog tussen de verschillende godsdienstige en culturele tradities op wereldniveau, een interculturele theoloog *avant la lettre* kan noemen, en dat niet pas vanaf zijn boek *World Cultures and World Religions* uit 1960. Hij was dat in feite al in 1938, toen voor vrijwel alle grote Duitse, Zwitserse en Nederlandse theologen van zijn tijd “de wereld” feitelijk nog samenviel met Europa (al of niet inclusief de Verenigde Staten), met daaromheen een periferie waarin men af en toe voorzichtig een teen doopte. Kraemer spreekt al in 1938 niet alleen van de eenwording (*unification*) van de wereld als een onontkoombaar gegeven voor de toekomst, maar ziet ook binnen het wereldchristendom zich een aardverschuiving voltrekken, weg van Europa, in de richting van Afrika en Azië.

Wie bedenkt dat rond 1900 nog 70 procent van degenen die zich christenen noemen in Europa woonden en nu nog maar hooguit zo’n 28 procent, kan alleen maar verwonderd zijn over Kraemers vooruitziende blik.

Het is beschamend om te constateren hoe weinig in kerk en theologie is gedaan met de klemmende vragen over de relatie tussen evangelie en cultuur die Kraemer in alle scherpte aan de orde stelde. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat het huidige debat over de multiculturele samenleving de kerken hevig overvalt. In kerk en theologie wordt weliswaar veel gepreekt en geschreven over het appel en de ontmoeting met de A(a)nder, maar de zo langzamerhand tot vervelende clichés geworden formules zijn juist dáárom tot clichés verworden, omdat in de praktijk van het kerkelijk leven deze ontmoetingen met “de ander” maar zelden plaatsvinden.

De gemeente is, uitzonderingen daargelaten, niet zelden de vluchtheuvel waar gelovigen zich kunnen terugtrekken op een eens en voor altijd bepaalde christelijke identiteit die hen beschut tegen de uitdagingen en gevaren van de multiculturele wereld. Die naar binnen gekeerde, defensieve mentaliteit verklaart het gemak waarmee men vandaag de dag Kraemers denken als achterhaald beschouwt, zowel voor wat betreft de relatie tussen christendom en andere godsdiensten of culturen, als ook wat betreft zijn inzet voor gemeenteopbouw na de oorlogsjaren. En dat,

3 Zie Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, London, 1985.

terwijl Kraemer een inspirerend denker blijft, ook, ja juist waar hij tegenspraak uitlokt. Zijn werk vormt allesbehalve een gesloten denksysteem. Het is rapsodisch, het heeft iets onafs, ruigs, iets pathetisch. Het doet denken aan de wilde Hongaarse rapsodieën van Franz Liszt. Kraemer hield er nu eenmaal van de dingen zo scherp mogelijk te articuleren, ja óver te articuleren, maar tevens was hij zich maar al te zeer bewust van het ontoereikende van zijn kennis en woorden. Kraemer was nooit klaar en juist dat sympathieke element nodigt zijn lezers uit zelf verder te denken.

Christus en de machten

Ik wil nu kort ingaan op de drie bovengenoemde elementen in het levensgevoel na 11 september 2001.

Elf negen heeft de kwetsbaarheid van de mondiale risicosamenleving blootgelegd, eens en voorgoed. Of het nu gaat om kerncentrales, gentechnologie, handel in beursopties of het broeikas-effect, er is sprake van berekende risico's, *calculated risks* die in feite veel minder rationeel zijn dan op het eerste gezicht lijkt. Ze hebben alles te maken met een bepaald soort "geloof", het geloof in het heil van de vrije markt, het geloof in de maakbaarheid van de samenleving, het beheersen van de risico's, of het sinds het instorten van de Twin Towers toch wat aangevochten geloof dat *the sky the limit* is. Deze vormen van geloof vormen geduchte machten, omdat ze onzichtbaar en ongrijpbaar hun werk doen.

In 1952 publiceerde H. Berkhof zijn boekje *Christus en de machten*.⁴ Het is opgedragen aan prof. W. Banning, maar het had ook opgedragen kunnen zijn aan Hendrik Kraemer, want de thematiek raakt de kern van Kraemers kerkelijk engagement. Het ging hem om het lot van een bedreigde wereld, een wereld als risicosamenleving, bedreigd door machten die, door de moderne mens zelf tot leven gewekt, idolen zijn geworden die een eigen leven leiden en door diezelfde moderne mens niet meer beheerst kunnen worden.

In de situatie van 1938 zag hij het levensbeschouwelijk relativisme, de totalitaire dictaturen van Hitler, Mussolini en Stalin, en de opkomst van niet-christelijke godsdiensten als klemmende vragen aan de missionaire opdracht van de kerk in de wereld. Wat betekent het geloof in Christus als

4 Nijkerk, z.j.

de *kurios*, de Heer, temidden van deze machten? Wat is ware humaniteit en waar is zij te vinden?

In 1956, aan het slot van zijn korte studie over Kerk en Humanisme, formuleert Kraemer nog eens heel scherp wat de “onderscheiding der geesten” voor hem betekent vanuit het geloof in Christus als de Heer. Hij schrijft: “het Christendom, als het aan zijn oorsprong denkt, ziet op naar het kruis, dat het laagtepunt der mensheid, nl. de verwerping Gods door de mensen, nog wel door vrome mensen betekent, én naar de opstanding, die de indicatie is van het herstel, door Gods kracht en initiatief, van de waarachtige menselijkheid, het ware hoogtepunt in de menselijke geschiedenis.”⁵ Het visioen van deze waarachtige menselijkheid brengt Kraemer ertoe de kerk op te roepen zich in te zetten tegen de machten die het samenleven van mensen op lokaal en mondiaal niveau bedreigen. Dat kan in zijn visie alleen door waakzaam en nuchter, maar ook militant “de tekenen der tijden” te onderscheiden en te handelen overeenkomstig de wil van deze God.

Het klinkt merkwaardig eigentijds, wanneer Kraemer aan het einde van de ten onrechte vaak verguisde jaren vijftig, in het hoofdstuk over de komende wereldcivilisatie van zijn studie *World Cultures and World Religions*, een paradoxale situatie waarneemt. Ik citeer: “De unieke precedentloze situatie in onze periode der historie is, dat de innerlijke aandrift der culturele en sociale ontwikkeling, zoals die wordt bepaald door de postchristelijke, westerse, seculaire civilisatie, onweerstaanbaar neigt naar een godsdienstloze atmosfeer en wereld. De overheersende stromingen van onze tijd (wetenschappelijk en technisch meesterschap over en manipulatie van natuur, maatschappij en mens) oefenen een massasuggestie uit in de richting van een religieus vacuüm.”⁶ Dit zwijgen van het transcendente is echter volgens Kraemer slechts één pool van de paradox. Aan de andere kant is er sprake van een religieuze opleving van wat Kraemer een “heirleger van ‘pseudo’- of ‘parodie’-religies, idolatrieën en mythologieën” noemt, dat wordt gekenmerkt door nadruk op genezing, gemoedsrust, geluk, voorspoed en succes, waarbij bovendien een enorme reclameactiviteit wordt ontwikkeld. Het accent, aldus Kraemer, ligt op zekerheid met betrekking tot het goede leven, *hier en nu*.

5 H. Kraemer, *Kerk en humanisme*, ('s-Gravenhage, 1956), 93.

6 H. Kraemer, *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog*, ('s-Gravenhage, 1963), 287 vlg.

Tussen de beide polen in van het religieus vacuüm enerzijds en de religieuze ervaring van de “pseudo-kerken” anderzijds zoekt Kraemer een weg die de idolen van deze tijd ontmaskert. De ontmaskering van de machten is de keerzijde van het streven geloofwaardig gestalte te geven aan waarachtige menselijkheid vanuit de voor hem centrale belijdenis “Christus is Heer”.

Religie en geweld

Hendrik Kraemer staat bekend om zijn scherpe religiekritiek. Die kritiek slaat niet alleen op andere godsdiensten, maar evenzeer op het christendom. Hij is in dit opzicht vaak vergeleken met Karl Barth, maar volgens eigen zeggen is hij in de eerste plaats in de leer gegaan bij Paulus, Pascal en Kierkegaard. In *The Christian Message in a Non-Christian World* bestrijdt hij de “theologie van de religies” van de Amerikaan William Hocking. Hij doet dat op zowel godsdienstwetenschappelijke als theologische gronden.

Wat Kraemer in wezen dwarszit is, dat bij denkers als Hocking de liberale erkenning van heterogeniteit en pluralisme in religieuze expressies wordt gecompromitteerd, als het puntje bij paaltje komt, door een al of niet verborgen eenheidsconcept, een door de auteur te voorschijn getoverde “mystieke eenheid” of een “religieuze essentie” waaraan alle godsdienstige heilswegen deel hebben. De radicale verschillen en het onherleidbaar anderszijn van religieuze expressies worden op deze wijze ontkend. Datzelfde gebeurt in feite door diegenen, die in de verschillende religies op onvolmaakte wijze aanwezig zien wat uiteindelijk in Christus definitief vervuld zou zijn.

In een recente studie van de Canadese theoloog Tim S. Perry, getiteld *Radical Difference, A Defence of Hendrik Kraemer's Theology of Religions*,⁷ wordt de lijn van de kritiek van Kraemer op William Hocking doorgetrokken naar bekende hedendaagse vertegenwoordigers van de “theologie van de religies” als John Hick en Paul Knitter. Op overtuigende wijze laat Perry zien, dat hun conceptuele herinterpretatie van religieuze overtuigingen uiteindelijk precies die pluraliteit te niet doet die zij zeggen voor te staan.

Nu wordt Kraemer in dit verband door voorstanders van de “theologie van de religies” verweten dat zijn exclusieve uitgangspunt in Gods openbaring in Christus zich aan elke mogelijkheid tot verificatie onttrekt.

7 Ontario, 2001.

Perry laat, in het voetspoor van Kraemer, zien dat dit evenzeer het geval is met de onbewezen veronderstelling van zoiets als een “mystieke kern”, een “religieuze essentie”, of, in het geval van Knitter, met het door hem gehanteerde begrip “gerechtigheid”.⁸

Daar komt nog iets bij. De “theologie van de religies” heeft weinig oog voor de gewelddadige kracht die religieuze overtuigingen kunnen hebben, ook al fulmineert deze theologie tegen het dogmatisch geweld van exclusiviteitsaanspraken. Voor Kraemer daarentegen is religie een uiterst ambivalent verschijnsel. Zonder twijfel manifesteren zich in religieuze expressies de hoogste menselijke mogelijkheden, maar de scheidslijn tussen deze sublieme momenten en de meest weerzinwekkende uitingen van religieus geweld is dun.

Voor Kraemer is alle religie op de een of de andere wijze, als positieve respons of als verholen weigering, de weerspiegeling van “God’s uninterrupted concern and of His travailing with man”, zoals hij stelt in zijn boek *Religion and the Christian Faith*.⁹ Maar dit positieve is nooit aanwezig zonder het negatieve.

Elke religie, met inbegrip van het christendom, is tegelijkertijd een zoektocht naar èn een vlucht weg van God.

Ik denk dat Kraemers oog voor de ambivalentie van het verschijnsel religie en zijn religiekritiek realistischer zijn dan de verschillende pogingen van Hocking en zijn nazaten om religieuze pluraliteit onder te brengen in een positief geladen eenheidsconcept.

Maar hoe zit het dan met Kraemers openbaringsbegrip dat voor veel van zijn critici de steen des aanstoets is? In *The Christian Message in a Non-Christian World* schrijft Kraemer, dat openbaring als formeel concept helemaal geen exclusief christelijk idee is of een bijbelse vooronderstelling. Openbaring is een universeel religieus begrip. Alle religies weten van mysteries die geopenbaard moeten worden en alleen zó kunnen worden gekend. En dan volgt een belangrijke uitspraak: “Revelation in its proper sense is what is by its nature inaccessible and remains so, even when it is revealed.”¹⁰ Even verderop citeert hij I Cor. 2 : 9 “Wat geen oog heeft gezien en wat geen oor heeft gehoord en wat in geen mensenhart is opgekomen, al wat God heeft bereid voor degenen,

8 Perry, *Radical difference*, 2, 12-28, 121-133.

9 Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian faith*, (London, 1956), 340 vlg.

10 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, (London, 1938), 69.

die Hem liefhebben.” Gods openbaring in Christus heeft voor Kraemer de kracht van het ongrijpbare en verborgene.

Het is evenwel de vraag of Kraemer dit inzicht in het “eschatologisch voorbehoud” van Gods verborgenheid en vrijheid heeft weten vast te houden, wanneer hij Gods definitieve openbaring in Christus strijdbaar in het veld brengt tégen de religies, inclusief de christelijke religie. Uitspraken over Gods incarnatie in Christus, over Christus als Heer van de geschiedenis, vallen niet samen met de openbaring waarnaar zij verwijzen, maar zijn – als uitspraken – niets anders dan *religieuze* uitspraken zoals alle andere, Zij lenen zich evenzeer voor misbruik. Het zijn immers uitspraken die verwijzen naar een werkelijkheid waarover wij niet kunnen beschikken. Juist dit laatste besef kan een ruimte scheppen die het mogelijk maakt in de “dialog” niet het laatste woord te willen hebben. Besef van eschatologische afstand maakt een houding mogelijk waarin men van andersdenkenden en andersgelovigen wil leren, juist ook voor wat de Indiase oecumenicus M.M. Thomas noemt “new truths in Christ”.¹¹ Het feit dat het “bijbels realisme” bij Kraemer zo sterk wordt ingeperkt tot triomfalistische christocentrische uitspraken (“Jezus is Heer”) heeft na de oorlog O. Noordmans ertoe gebracht de door hem zeer gewaardeerde Kraemer het zachte verwijt te maken van militant activisme, waarbij “geloof” wordt gereduceerd tot “geloofsgehoorzaamheid”. Noordmans ervaart in Kraemers theologie van het apostolaat te weinig liturgische ruimte en onvoldoende trinitarische breedte.¹²

Zijn specifieke opvatting van “bijbels realisme” – met haar ingebouwde tegenstelling tussen openbaring en religie – heeft Kraemer ertoe gebracht elke vorm van syncretisme af te wijzen. Maar de manier waarop hij dit doet is in zichzelf tegenstrijdig. Met zijn spreken over de “theocratische heilseconomie Gods”, samengeperst in de formule “Jezus is Heer”, wekt Kraemer de indruk dat hij de kracht van het ongrijpbaar mysterie toch wil vatten in een formulering – belijdenis – die het mogelijk maakt een

11 M.M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, (second edition; Madras, 1976), 307: “Challenging relevance to the existing patterns of understanding may [---] be a better way to maintain openness to new truths in Christ than the one that rejects all but the categories of sin and salvation in any one particular form for theological formulation.” Zie ook Perry, *Radical difference*, 105.

12 Dr. O. Noordmans, *Verzamelde werken*, Deel V, (Kampen, 1984), 524, 528-535: “Het ‘Jezus is Heer’ kan een fakkel zijn, die door een profetische figuur, in de nacht der tijden, in een bepaalde kring wordt doorgegeven. Maar deze toorts zal nooit het daglicht kunnen vervangen, dat de heilige Triniteit Gods in de kerk verspreidt.” (532).

openbaringskern als het “pure evangelie” te onderscheiden van allerlei syncretische vormen. Dat pure evangelie bestaat echter nergens, ook niet in de geschriften van het Nieuwe Testament. Zo’n notie is een pure abstractie, die lijnrecht in strijd is met het open en veelkleurig karakter van de narratieve grondstructuur van het werkelijke “bijbels realisme”. Op het driedaags symposium over Hendrik Kraemer in 1988 te Oegstgeest werd met recht opgemerkt, dat aandacht voor het geheim van de bijbelse vertelkunst vruchtbaarder is dan het werken met dogmatische “essenties” zoals in de tijd van Kraemer gangbaar was.¹³

De zo langzamerhand gangbare kritiek op de door Kraemer gehanteerde tegenstelling tussen openbaring en religie is terecht, maar toch doet zij naar mijn gevoel Kraemers intenties geen recht. Kraemers religiekritiek heeft mijns inziens te maken met het onheil dat hij ziet in het menselijk streven naar zelfverwerkelijking en zelfrechtvaardiging. Kraemer is er diep van overtuigd, dat mensen zichzelf voor Gods aangezicht niet kunnen rechtvaardigen, maar religie gebruiken om dat toch steeds weer te doen. Of we nu denken aan de Taliban of aan het “God on our side” in het optreden tegen “de as van het kwaad”, de voorbeelden liggen voor het grijpen, ook in de bescheiden praktijk van ons kerkelijk leven. Positief verstaan, betekent het vasthouden van Kraemer aan Gods openbaring in Christus daarom de pertinente weigering God voor welk ideologisch karretje dan ook te spannen, want dit “God on our side/Gott mit uns/God met ons” loopt vroeg of laat altijd uit op religieus gelegitimeerd geweld.

Confrontatie of dialoog

Na de gebeurtenissen van negen elf moet het maar eens afgelopen zijn met de politieke correctheid. Dat is de stemming van het moment, zoals we die kunnen afgelezen uit vele beschouwingen in kranten en tijdschriften. Nu was in zijn tijd Kraemer bepaald geen voorbeeld van politieke correctheid. Dat lag niet in zijn aard. In zijn boek uit 1938 noemt hij, zelf islamoloog, de islam een oppervlakkige religie, een religie die haar kracht ontleent aan haar eenheid en groepsolidariteit. Hij spreekt zelfs – in 1938! – over de islam als een middeleeuwse vorm van nationaal-socialisme. Zo bont hebben maar weinig hedendaagse critici van de islam het nog gemaakt!

13 Zie het samenvattende artikel van Bert Hoedemaker, “Hendrik Kraemer in de spiegel van de actuele oecumenische discussie”, *Wereld en Zending*, jrg 172, nr 3 (1988), 262.

Uiteraard heeft Kraemer zich ook veel genuanceerder over de islam uitgelaten. Dat neemt niet weg, dat het toch een spannende vraag blijft in welk kamp zijn scherpe religiekritiek hem vandaag de dag zou brengen. In het kamp van Huntingtons *Clash of Civilizations*, of in het kamp van een hermeneutische dialoog tussen culturen (waarin wordt afgezien van het zoeken naar en vasthouden aan een absoluut waarheidsbegrip)?

Er zijn verscheidene argumenten aan te voeren om Kraemer uiteindelijk te plaatsen in het kamp van de dialoog. Kraemer moest niets hebben van het superioriteitsgevoel van de westerse mens. Zijn kritiek gold niet slechts de oosterse godsdiensten, maar evenzeer de westerse verlichtingsidealen. Hij zou nooit, zoals de rechtsfilosoof Paul Cliteur in het dagblad Trouw deed, “de” islam als inferieur kunnen beschouwen aan “het” christendom, dat zou zijn geciviliseerd door de “grieks-romeinse wortels van de westerse cultuur”, al was het alleen maar omdat volgens Kraemer de islam, uit cultureel oogpunt, een voortzetting is van de hellenistisch-christelijke beschaving van het Nabije- en Midden-Oosten.¹⁴ Tenslotte, er is bij Kraemer een merkwaardige spanning te constateren tussen het *theoretisch* niveau van elkaar uitsluitende religieuze of culturele systemen, en het *praktisch* niveau van vormen van samenwerking en gesprek, waarin plotseling van alles mogelijk is, waarin gemeenschappelijke ontdekkingen kunnen worden gedaan, zij het dat Kraemer ervan overtuigd was dat wij nooit in staat zijn de geloofsovertuigingen van anderen volledig te begrijpen.

Het is vooral in deze laatste, praktische hoedanigheid, dat Kraemer voor ons een goede gids kan zijn in het doolhof van de multiculturele samenleving. Zeker is hij niet het soort gids die men blindelings kan volgen. Daarvoor bevat zijn werk te veel tegenstrijdigheden en achterhaalde inzichten, vooral in godsdiensthistorisch en bijbeltheologisch opzicht.

Zijn gidsfunctie dankt hij echter naar mijn mening aan twee inzichten die juist in de huidige tijd na elf negen van eminent belang zijn. Het eerste is, dat Kraemer oog had voor zowel de sublieme als de verschrikkelijke, gewelddadige elementen in religieuze expressies, voor zowel onherleidbare differenties als ook voor verrassende mogelijkheden van wederzijdse (h)erkenning. Het tweede dat wij van Kraemer kunnen leren, is, dat confrontatie en conflict, hoewel soms noodzakelijk en onvermijdelijk, nooit een doel in zichzelf kunnen zijn. Zij zijn slechts

14 Kraemer, *Christan Message*, 355.

middel om, in alle voorlopigheid en gebrekkigheid, *gemeenschappelijk* te zoeken naar ware humaniteit.

Ontwikkelingen in het denken van Kraemer over de zelfverwerkelijking: syncretisme

G.A. Trouwborst

Inleiding

Zijn alle godsdiensten, het christendom inbegrepen, in wezen één? Deze vraag is vandaag de dag veelvuldig aan de orde. De huidige tijdgeest, waarin gestreefd wordt naar eenheid en harmonie in het leven, de groeiende bekendheid met en invloed van bijvoorbeeld oosterse godsdiensten in ons land, maar ook twisten en oorlogen, waarin godsdiensten een rol spelen, maken de vraag actueel: wordt het niet tijd om een fundamentele onderliggende eenheid onder de godsdiensten te erkennen?

Deze actuele vraag werd door Hendrik Kraemer (1888-1965) reeds onderkend en voorzien, onder andere in zijn boek *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog* (1963).¹ Echter, niet slechts dit werk, maar heel Kraemers oeuvre draait voor een belangrijk deel om bovengenoemd thema. Als godsdienstwetenschapper, godsdiensttheoloog² en zendingstheoloog heeft Kraemer zich immers intensief met dit probleem beziggehouden, een probleem dat zich laat samenvatten onder het trefwoord 'syncretisme'. Deze bijdrage beoogt dan ook de ontwikkelingen in Kraemers denken over het syncretisme weer te geven. Dit zal, gezien de hierboven genoemde drie verschillende werkerterreinen van Kraemer, achtereenvolgens geschieden vanuit godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch en zendingstheologisch perspectief. Vervolgens zal Kraemers antwoord op het syncretisme als probleem voor zending en kerk worden weergegeven, en tenslotte wordt kort teruggeblikt op het geheel.

Kraemers godsdienstwetenschappelijk denken over het syncretisme

Reeds voor zijn periode als hoogleraar Godsdienstgeschiedenis en Godsdienstfenomenologie aan de Faculteit der Godgeleerdheid te Leiden (1937-1947) hield Kraemer zich met het verschijnsel syncretisme bezig.

1 Hendrik Kraemer, *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog*. ('s-Gravenhage, 1963) 332.

2 Van Kraemer is bekend dat hij zichzelf op de keper beschouwd niet als theoloog beschouwde, maar zichzelf zag als 'in een eeuwige verloving met de theologie'; gemakshalve duiden wij hem hier toch zo aan.

In zijn proefschrift *Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw* (1921) komt het verschijnsel ter sprake,³ maar ook tijdens zijn hierop volgende werk als bijbelvertaler namens het NBG in het voormalig Nederlands-Indië geeft Kraemer zich, zij het kort, rekenschap van het verschijnsel.⁴ Wordt het syncretisme hier echter nog als onderdeel binnen een groter geheel besproken, later krijgt het een centrale plaats en wordt het meer systematisch door hem behandeld. Zo wijdt hij zijn inaugurele rede *De wortelen van het syncretisme* (1937) aan het onderwerp, bespreekt hij het in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938) als een thema dat apart de aandacht verdient, terwijl in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) een groot deel van het vierde deel wordt ingeruimd ten behoeve van bespreking ervan.⁵ Voorts valt zijn *Syncretisme als zendingsprobleem* te noemen, waarin het syncretisme eveneens als een godsdienstfenomenologisch thema ter sprake komt.⁶

In al zijn godsdienstwetenschappelijk werk valt op dat Kraemer het begrip syncretisme in verband brengt met ‘naturalisme’ en ‘totalitaire monisme’ als de werkelijke wortels van het verschijnsel. Reeds in *De wortelen van het syncretisme* (1937) brengt hij dit verband te berde.⁷ Kraemer doelt met de twee voornoemde begrippen op het wezen van de ‘naturalistische godsdiensten der zelfverwerkelijking’, die hij onderscheidt van de ‘profetische godsdiensten der openbaring’.⁸ Jodendom, christendom en islam behoren tot de laatste categorie, alle andere godsdiensten tot de eerste. Bij de naturalistische godsdiensten wordt, aldus Kraemer, ten diepste niet uitgegaan van een transcendente goddelijke werkelijkheid die van buiten op de mens afkomt, maar speelt alles zich af binnen de kaders van natuur en kosmos, een monistisch werkelijkheidsbeeld dus. Een gevolg van dit monistische werkelijkheidsbeeld is, dat de mens niet door God wordt verwerkelijkt

3 Hendrik Kraemer, *Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw: Inleiding, vertaling en aantekeningen*. (Leiden, 1921) 124-134.

4 Hendrik Kraemer, “Iets over de inheemsche bevolking op Java”, in: *Indië en jong-Nederland*, red. C.P. Gunning. (Amsterdam, 1926) 93, 95; Hendrik Kraemer, “Geloof en mystiek”, in: *De Opwekker*, jrg 79 (1934) 306, 307.

5 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*. (Londen, 1938) 200-211; Hendrik Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*. (Nijkerk, 1958) 323vv.

6 Hendrik Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*. Manuscript (jaar onbekend, doch in ieder geval na 1935), opgenomen als bijlage bij de doctoraalscriptie van Gijsbert A. Trouwborst: *Kraemer en het syncretisme, Godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch, missionair*. Utrecht, 1999.

7 Hendrik Kraemer, *De wortelen van het syncretisme*, (Leiden, 1937) 23.

8 Ibidem, 18.

(die bevindt zich immers reeds binnen de werkelijkheid van de mens), maar hij zichzelf dient te verwerkelijken. Een ander uitvloeisel van het mens- en wereldbeeld van de naturalistische godsdiensten is volgens Kraemer, dat er geen absolute God is die zijn wil openbaart, maar dat heel de werkelijkheid uiteindelijk relatief is, inclusief de verschillende godsdiensten. Hieruit verklaart Kraemer het feit dat natuurgodsdiensten, maar ook een godsdienst als het hindoeïsme, zich zo moeiteloos één kunnen weten met andere godsdiensten. Niet zozeer de vraag naar waarheid, als wel die naar de waarde van godsdienstige ervaringen staat immers centraal. Dit gezichtspunt komt eveneens naar voren in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938).⁹

Het hierboven beschrevene vormt volgens Kraemer het ‘ware’ syncretisme en dient scherp onderscheiden te worden van wat door veel wetenschappers in Kraemers ogen ten onrechte syncretisme wordt genoemd, maar eigenlijk niets anders is dan amalgamatie (vermenging) van godsdienstige elementen. Dit inzicht is eveneens aan de orde in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938) en *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958). Zo wordt in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) syncretisme gedefinieerd als het levende, godsdienstige organisatieprincipe dat doelbewust toewerkt naar een gelijkschakeling en (de erkenning van) een uiteindelijke eenheid van de verschillende godsdiensten, en wordt het opnieuw scherp onderscheiden van godsdienstwetenschappelijke verschijnselen als amalgamatie en absorptie (opname van elementen uit andere godsdiensten), beide volgens Kraemer natuurlijke en noodzakelijke processen binnen zowel syncretistische als anti-syncretistische godsdiensten.¹⁰

Bij dit ‘ware’ syncretisme maakt Kraemer onderscheid tussen twee vormen: onbewust en bewust syncretisme. Beide gestalten zijn echt-syncretistisch, met dit verschil, dat bij de eerste het syncretisme door de gelovigen gewoonweg niet wordt opgemerkt. Zo geeft Kraemer wat betreft de volksreligiositeit vele voorbeelden van het zonder enig bewustzijn en gewetensbezwaar deelnemen aan ceremonieel van een andere godsdienst, zoals op Java, waar bijvoorbeeld islam, hindoeïsme en allerlei vormen van natuurgodsdienst tegelijk waar konden zijn voor een

9 Ibidem, 20vv.; Kraemer, *The Christian Message*, 204vv.

10 Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 327vv. Zie ook: Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999), 9, 10.

gelovige. Dit spontane, naïeve syncretisme vormt de matrix van de andere vorm van syncretisme: het bewuste, gereflecteerde syncretisme, dat uit is op de eenheid van godsdiensten.¹¹ Als voorbeeld van een bewust-syncretistische godsdienst bespreekt Kraemer in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938) kort het Ruybo-Shinto, waarbinnen een eenheid gezocht wordt tussen boeddhisme en shinto, terwijl hij zowel in *Syncretisme als zendingsprobleem* als in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) het manicheïsme als een belangrijk exempel van syncretisme opvoert. In dit laatste godsdienstig-filosofisch systeem, dat gedurende de eerste vier eeuwen van onze jaartelling verreweg het grootste was binnen het Romeinse Rijk, krijgen de verschillende godsdiensten enerzijds een erkende plaats, omdat ze, aldus de Perzische stichter van het manicheïsme Manes (gestorven ca. 276), zowel vanuit historisch als psychologisch oogpunt noodzakelijke entiteiten zijn. Anderzijds zijn de godsdiensten ook niet meer dan dat, en zijn ze als historische en psychologische verschijningsvormen slechts relatief, en dient, aldus Manes, achter deze relatieve vormen te geschouwd te worden om zo de ware leer te ontdekken, die de eenheid en wezensidentiteit van de verschillende godsdiensten toont.¹²

In zijn bespreking van dit bewuste syncretisme stelt Kraemer met nadruk dat het, evenals overigens het onbewuste syncretisme, in schril contrast staat met de profetische openbaringsgodsdiensten (jodendom, christendom en islam). Deze zijn immers, hoewel ze vanuit historisch oogpunt het syncretisme niet geheel vreemd zijn, fenomenologisch gezien anti-syncretistisch, omdat ze fundamenteel uitgaan van begrippen als ‘transcendentie’ en ‘openbaring’. Met andere woorden: het ligt niet in hun aard om andere goden te accepteren. Met name geldt dit volgens Kraemer voor het christendom, dat Jezus Christus als Gods openbaring bij uitstek vereert.¹³

Gezien het bovenstaande mag geconcludeerd worden, dat Kraemers godsdienstwetenschappelijke visie op het syncretisme door de jaren heen redelijk constant is gebleven. De visie die hij verwoordde in *De wortelen*

11 Kraemer, *Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw*, 124-134; Kraemer, *The Christian Message*, 203-206.; Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 331-336; Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999), 3vv., 9, 66, 67-68.

12 Kraemer, *The Christian Message*; Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 331, 332; Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999), 7, 8, 68-71, noot 8.

13 Kraemer, *De wortelen van het syncretisme*, 19, 20; Kraemer, *The Christian Message*, 215; Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999) 4, 8.

van het syncretisme (1937) blijft maatgevend: syncretisme, het diepe, georganiseerde streven in mens en godsdienst naar eenheid tussen en onder de godsdiensten, is van nature een immanent en monistisch fenomeen, en als zodanig principieel onverenigbaar met welke openbaringsreligie dan ook. Wel preciseert en onderscheidt Kraemer later een en ander, maar centraal blijft het fenomenologische onderscheid tussen principieel-syncretistische naturalistische godsdiensten der zelfverwerkelijking, en anti-syncretistische profetische godsdiensten der openbaring, een onderscheid dat overigens sterk vernieuwend was ten opzichte van de voornamelijk historische benaderingswijzen van de godsdienst in Kraemers dagen (bijvoorbeeld de religionsgeschichtliche Schule).¹⁴

Kraemers godsdiensttheologische denken over het syncretisme

Kraemer ziet het syncretisme niet slechts als een godsdienstwetenschappelijk verschijnsel, maar ook als een zaak die vanuit godsdiensttheologisch oogpunt de aandacht verdient. Beschreef Kraemer in zijn godsdienstwetenschappelijke inaugurele rede *De wortelen van het syncretisme* (1937) het syncretisme als per definitie behorend tot de naturalistische godsdiensten der zelfverwerkelijking, in zijn *The Christian Message in a non-Christian World* (1938), maar ook later in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) trekt Kraemer de godsdiensttheologische conclusies uit dit standpunt. Zo stelt hij in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938), vanuit het door hem ontwikkelde principe van het ‘bijbels realisme’,¹⁵ dat het syncretisme, evenals alle godsdienstige verschijnselen, in het licht van Gods openbaring in Jezus Christus geplaatst dient te worden. Geconfronteerd met Christus blijkt dat schijnbaar tolerante en ‘inclusieve’ syncretisme ten diepste juist intolerant en exclusivistisch van aard te zijn, en met Christus’ exclusivistische aanspraken op de Waarheid niets van doen te hebben.¹⁶ Overigens klinkt dit inzicht reeds door in *De wortelen van het syncretisme* (1937), waar Kraemer stelt dat het syncretisme, juist vanwege zijn principieel-relativistische aard wel

14 G.A. Trouwborst, *Kraemer en het syncretisme, godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch, missionair*. (Utrecht, 1999) 51vv.

15 Het inzicht dat, kort geformuleerd, de Bijbel in het licht van Jezus als Gods openbaring, als enige bron realistisch spreekt over God en mens; Kraemer, *The Christian Message*, 61vv.

16 *Ibidem*, 208vv.

intolerant móet zijn ten opzichte van godsdiensten die aanspraak maken op exclusiviteit.¹⁷

Dit essentiële inzicht is centraal blijven staan in Kraemers godsdiensttheologische visie, ook in zijn latere *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958), dat veel dialectischer van aard is dan zijn werk uit 1938. In dit latere werk heeft Kraemer immers meer oog, niet alleen voor het aspect van de discontinuïteit tussen Gods openbaring in Jezus Christus en de werkelijkheid van de godsdiensten (inclusief het historische christendom), maar ook voor de continuïteit daartussen. Zo stelt hij nu dat God naast Christus' incarnatie verschillende openbaringsmodi heeft (zoals in de natuur, de geschiedenis en het menselijk bewustzijn). Wel tekent Kraemer daarbij aan dat al deze openbaringsmodi God vaak evenzeer verbergen als openbaren, en dat ze slechts in Christus' incarnatie hun 'bron, zin en criterium' vinden. De openbaring van Gods gerechtigheid in Jezus Christus is en blijft, aldus Kraemer, 'de definitieve openbaring, in het licht waarvan Jezus Christus de enige Waarheid is, zonder welke niemand tot de Vader kan komen'.¹⁸ Ook al blijkt Kraemer in zijn boek uit 1958 meer aandacht te hebben voor het dialectische aspect, toch blijft hij hier wel degelijk zijn uitgangspunt trouw, dat het syncretisme principieel onverenigbaar is met Gods openbaring in Jezus Christus. Kraemer schroomt zelfs niet een woord als 'strijd' in de mond te nemen, als hij het verweer van de oudtestamentische profeten tegen allerlei syncretistische, het monotheïstische karakter van Israels godsdienst bedreigende invloeden beschrijft. Een strijd, die tot een climax is gekomen in Jezus Christus, in wie, aldus Kraemer, God en mens in al hun dialectiek geopenbaard worden. Gods dialectiek bleek in Jezus immers uit zijn volgehouden oordeel én genade ten opzichte van de mens, en de dialectiek binnen de mens werd hier geopenbaard in zijn zoeken van én het uit zijn werkelijkheid wegdrukken van Jezus, en in Hem God zelf.

Geconcludeerd mag daarom worden dat Kraemer, juist in dit spanningsvolle dialectische kader, alle godsdiensten en daarmee ook godsdienstige verschijnselen als het syncretisme principieel blijft beschouwen als weliswaar enerzijds voortkomend uit een uitingsvorm van diepe hang naar eenheid, tolerantie en God, maar dat hij anderzijds evenzeer onderkent dat dit streven ten diepste immanent van aard is, en

17 Kraemer, *De wortelen van het syncretisme*, 22, 23.

18 Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 296-301.

geen werkelijke plaats laat voor een zichzelf openbarende God, die als éne vereerd en gediend wil worden. Dit fundamentele gezichtspunt heeft volgens Kraemer de kern gevormd van het nieuwtestamentisch apostolisch getuigenis en het vroege christendom, en dient ook het huidige christendom te blijven bezielen.¹⁹ Met dit laatste punt wordt de vraag opgeworpen hoe kerk en zending zich dienen op te stellen tegenover een verschijnsel als syncretisme.

Kraemers zendingstheologisch denken over het syncretisme

De vraag op welke wijze het syncretisme voor kerk en zending als probleem geldt, wordt door Kraemer expliciet beantwoord in *Syncretisme als zendingsprobleem* (ed. 1999), *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) en *Syncretism as a theological problem for missions* (1961).²⁰ Zowel in *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) als in *Syncretisme als zendingsprobleem* (ed. 1999) waarschuwt Kraemer niet alleen tegen een onderschatting, maar ook tegen een overschatting van het syncretisme als probleem voor kerk en zending. Zo zal het syncretisme niet onderschat moeten worden, door het tot de toekomst te beperken of tot slechts één land (bijvoorbeeld India), aangezien syncretisme overal voorkomt waar contact plaatsvindt tussen culturen. Het zit praktisch iedere godsdienst immers in het bloed om niet van de openbaring maar van de natuur uit te gaan en monistisch te denken. De kerk, die altijd in een concreet milieu wordt of is geplant, zal daarom alert moeten zijn op het onvermijdelijk voorkomende syncretisme. Wel dient volgens Kraemer ook hier weer het onderscheid te worden gemaakt tussen amalgamatie en absorptie enerzijds, beide tot op zekere hoogte noodzakelijke en legitieme processen, en ‘echt’ syncretisme, dat er al dan niet bewust op uit is om eenheid tussen godsdiensten tot stand te brengen anderzijds. Ook al lijkt zo’n harmonische eenheid mooi en goed, Kraemer waarschuwt dat deze slechts op zelfverwerkelijking gerichte eenheid in wezen intolerant is ten

19 Ibidem, 203-218, 228, 229, 282-284.

20 Kraemer, “Syncretism as a theological problem for missions”, in: G.H. Anderson (ed.), *The theology of Christian mission*. London, 1961. Zie ook: Hendrik Kraemer, “Synkretismus”, in: *Weltkirchen Lexikon: Handbuch der Oekumene*. (Stuttgart, 1960) kol. 1416-1419; Hendrik Kraemer, “Synkretismus, II: Im Wirkungsbereich der Mission”, in: K. Galling (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, (3^e dr.; Tübingen, VI, 1962) 567-568.

opzichte van de God van de Bijbel, de Vader van Jezus Christus, die zichzelf openbaart en als de Ene door alle mensen gediend wil worden.²¹ Niet alleen een onderschatting maar ook een overschatting van het syncretisme kan de kerk in haar zendingsopdracht verlammen. Volgens Kraemer is immers tot op zekere hoogte een bepaalde vorm van syncretisme toegestaan. Echt zendingswerk is, aldus Kraemer, niet slechts antithetisch en revolutionerend, maar ook ‘opbouwend-aansluitend’ in de grondslagen en zoekt daarom naar aanknopingspunten in de sociale en psychische sfeer. Deze missionaire werkwijze gaat in Kraemers optiek altijd gepaard met een legitieme vorm van syncretisme, namelijk adaptatie (aanpassing). Het evangelie kan immers slechts wortelen in een cultuur, als de vormen en begrippen ervan aangenomen worden. Wel dient voorkomen te worden dat wezenlijke, constituerende zaken van de ‘oude’ godsdienst geadapteerd worden. Hiermee is in Kraemers ogen tevens het belang van zowel de godsdienstwetenschap aangegeven, zonder welke het immers onmogelijk is om de *Lebensmitte*, de scheppende kern, van een godsdienst te kennen, alsook het belang van een zekere mate van een betrokken houding bij de inheemse en uitheemse theologen, die immers voor de taak staan een dynamisch inheems christendom op te bouwen, dat in en uit de eigen cultuur ontstaat.²² Dit laatste inzicht aangaande de congenialiteit verwoordt Kraemer ook in *zijn Syncretism as a theological problem for missions* (1961).²³

Voorts wijst Kraemer in *Syncretisme als zendingsprobleem* bij zijn waarschuwing tegen overschatting van het syncretisme als zendingsprobleem op het bestaan van zogenaamd ‘inheems-gegroeid’ en ‘uitheems-nagestreefd syncretisme’, beide positief te waarderen vormen van syncretisme. Met ‘inheems-gegroeid’ syncretisme doelt Kraemer op vormen van onbewust, natuurlijk syncretisme, die als normale uitvloeisels van de zending gewaardeerd mogen worden. Als voorbeeld voert Kraemer op uitgebreide wijze de in de negentiende eeuw opgekomen en verdwenen Chinese Taiping-godsdienst aan, volgens hem een op echt-Chinese wijze ontstane godsdienst, die door min of meer toevallig contact met christendom en Bijbel tot een ‘verrassend zuivere en ernstige vorm van christendom’ is uitgegroeid, al moet volgens Kraemer deze

21 Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 340-342; Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999) 65.

22 Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999) 3, 4, 9, 10; Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 324.

23 Kraemer, “Syncretism as a theological problem for missions”, 180-182.

godsdienst in zijn geheel als een ‘grote voorhofsmogelijkheid tot het eigenlijke christendom’ gewaardeerd worden.²⁴ Bij het ‘uitheemsnagestreefde’ syncretisme gaat het om een vorm van syncretisme die het gevolg is van onwillekeurige en willekeurige accommodatie. Als belangrijke voorbeelden hiervan noemt Kraemer de Jezuïetenmissie in India en China in respectievelijk de zeventiende en achttiende eeuw. Dit streven naar accommodatie leidde tot de zogenaamde Malabaarse en de Chinese ritenstrijd. De strijd werd gevoerd tussen enerzijds de Jezuïeten, die door middel van zeer sterke accommodatie (aanpassing) het evangelie trachtten te laten wortelen in de genoemde culturen, en anderzijds het kerkbestuur te Rome, dat dit streven te ver vond gaan. Kraemer acht, na een uitgebreide bespreking van deze strijd, deze vorm van accommoderend syncretisme tot op zekere hoogte legitiem en zelfs geboden, waarbij hij echter wel aantekent dat deze vorm kan verkeren in zijn tegendeel, wanneer een berekenend eigenbelang van de zendelingen voorop komt te staan in plaats van het belang van de plaatselijk te stichten kerk.²⁵

Samenvattend kan gezegd worden dat Kraemer in zijn behandeling van het syncretisme als zendingsprobleem, welke vooral in zijn latere werken te vinden is, zeer genuanceerd te werk gaat, door zowel in te gaan op het gevaar van onderschatting als overschatting ervan, en te wijzen op de enige legitieme vorm: adaptatie. In onze ogen leidt deze benaderingswijze echter ook gemakkelijk tot een terminologische verwarring. Immers, in zijn godsdienstwetenschappelijke werk onderscheidt Kraemer syncretisme juist per definitie van zaken als absorptie en amalgamatie, terwijl hij in zijn zendingstheologisch spreken hierover de kerk gebiedt om als een zaad te wortelen in en voedingsstoffen te absorberen uit de (oorspronkelijk wezensvreemde) concrete grond waarin zij geplant is. Deze absorptie is nu in Kraemers ogen ineens wel degelijk een (legitieme vorm van) syncretisme. Overigens is Kraemer zich dit spanningsveld maar al te goed bewust, en stelt hij dat er inzake dit uitermate complexe geheel van het ingaan van een godsdienst als het christendom in een cultuur, toch niet op een andere wijze gesproken kan en mag worden.²⁶ In feite zien wij daarom ook hier weer Kraemers dialectiek terugkeren, een

24 Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, (ed. 1999) 4, 5, 10-26.

25 Ibidem, 5, 27-61.

26 Ibidem, 4, 5; Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 324.

dialectiek van discontinuïteit (afwijzen van syncretisme) en continuïteit (tot op zekere hoogte toestaan van syncretisme).

Antwoorden op het syncretisme als probleem voor kerk en zending

De kerk dient niet slechts over een juiste kijk en grondhouding ten opzichte van het syncretisme te beschikken, door bedacht te zijn op onder- en overschatting van het probleem. Zij zal, volgens Kraemer, ook in staat moeten zijn een concreet antwoord op het verschijnsel te formuleren. Met name in zijn *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) en in *Syncretism as a theological problem for missions* (1961) geeft Kraemer voorzetten tot een antwoord, dat overigens naar zijn mening in iedere situatie weer op kritische wijze opnieuw geformuleerd kan en zal moeten worden, wil de kerk een levend organisme zijn en blijven. In zijn aanzet tot een antwoord maakt Kraemer onderscheid tussen een zogenaamd indirect en een direct antwoord.

Het indirecte antwoord dient volgens Kraemer toegepast te worden met name door de kerk in Azië, waar het syncretisme dé natuurlijke manier is om de godsdienst te benaderen. Een direct antwoord zou daar immers het syncretisme al te zeer centraal stellen, iets wat in Kraemers ogen weer kan leiden tot overschatting van het probleem. Dit indirecte antwoord werkt Kraemer in drie richtingen uit. Zo heeft de kerk allereerst trouw te zijn aan haar eigen karakter. Zij dient te laten blijken dat zij 'een in Christus herboren gemeenschap' is, die leeft vanuit Gods genade. Dit besef voorkomt in Kraemers ogen het verworden van de kerk tot een 'potplant', die naar willekeur overgeplaatst kan worden. De kerk heeft immers het karakter van een zaad, dat telkens weer in de unieke aarde van een unieke cultuur valt en daarom in iedere cultuur op verschillende wijze opbloeit. Weliswaar bergt deze open houding bepaalde gevaren in zich maar toch is volgens Kraemer de westerse kerk verplicht tot deze houding, alleen al vanwege haar verleden waarin zij, bewust of onbewust, oosterse volkeren kolonialiseerde.²⁷ Het tweede aspect van het indirecte antwoord bestaat uit een levende kennis van en omgang met de Bijbel, aangezien, aldus Kraemer, slechts uit dit boek geleerd kan worden hoe in een syncretistisch milieu omgegaan kan worden met allerlei kwesties. Kraemer doelt hier met name op de brieven van Paulus, die vanuit een houding van fundamentele openheid naar de wereld allerlei in jonge gemeentes voorkomende zedelijke en godsdienstige problemen

27 Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 342-344.

behandelen. Bij dit alles gaat het niet om een theoretiseren over de (historische) achtergronden en meningen aangaande de Bijbel, maar om een zich eigen maken van de levende profetisch-apostolische boodschap. Slechts zo zal bij ieder afzonderlijk en bij de kerk als geheel een geestelijk begrip en onderscheidingsvermogen van zichzelf en de wereld tot stand komen.²⁸ In de derde plaats is voor het indirecte antwoord een kleine, stille, maar krachtige kern van gemeenteleden onontbeerlijk, die ‘een eenvoudige kennis bezitten van de hoofdzaken van het christelijk geloof, van zijn godsdienstige en zedelijke strekking, en van de redenen, waarom deze in de wereld moet worden gepredikt’. Een dergelijke kern kan, zonder te ontvaarden in een elite, de gemeente dragen op haar weg naar een rijp geestelijk leven. Zo, op deze drievoudige indirecte wijze, zal de kerk, evenals veel vroeg-christelijke gemeentes, in Kraemers ogen in staat zijn tot een juiste houding ten opzichte van het syncretisme.²⁹

Dit alles neemt echter niet weg, dat in een aantal gevallen ook een direct antwoord gewenst is, hetzij naast, hetzij in plaats van een indirect antwoord. Immers, apologeten uit het vroege christendom trachtten niet alleen het christelijk geloof tegenover de omringende godsdiensten en filosofieën onder woorden te brengen, maar zij namen ook het initiatief tot het gesprek met de andere godsdiensten. En juist ook kerken als in Azië zullen in Kraemers ogen ter wille van hun overleven in een syncretistisch milieu daarom ook een dergelijke open houding aan moeten (blijven) nemen, een houding van ‘onderduiken’ in de wereld van syncretisme. Slechts zo, als de *Lebensmitte*, de scheppende kern, van het syncretisme wordt gezien, wordt de reikwijdte van het syncretisme in volle omvang beseft en onderschatting voorkomen, en leert men tevens er mee om te gaan. Aan het tot stand brengen van dit directe contact zijn in Kraemers ogen wel enkele voorwaarden verbonden. Allereerst is het nodig, dat de plaatselijke kerk geassocieerd wordt met het eigen land, en dient zij daarom werkelijk onafhankelijk en zelfstandig te zijn. In de tweede plaats acht Kraemer een goed georganiseerd en gestimuleerd leken-apostolaat van groot belang. Vooral de theologische scholen hebben er in Kraemers visie dan ook alert op te zijn, dat naast het christelijk onderwijs de ontmoeting van christenen en niet-christenen centraal staat. Kraemer pleit er zelfs voor om deze omgang met andersdenkenden als een soort praktische discipline op te nemen. In de

28 Ibidem, 344, zie ook Kraemer, “Synkretismus”, (1960) 1418, 1419.

29 Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, 344, 345.

derde plaats onderstreept Kraemer ook hier het belang van een existentieel bestuderen en eigen maken van de Bijbel, terwijl hij in de vierde plaats speciale centra onmisbaar acht, waar competente geleerden vanuit een combinatie van eigen kennis omtrent de cultuur, een helder theologisch denken, een sociale visie en zendingsdrang speciale literatuur vervaardigen met het oog op zending en gemeenteopbouw.³⁰

Tenslotte: ook in zijn laatste grote boek, *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog* (1963), stelt Kraemer met nadruk dat – al noemt hij het syncretisme niet bij name – het juist de oosterse religies van het ‘Zelf-Ontwaken’ zijn, die kerk en zending, uitgaande van de openbaring, dwingen tot enerzijds een ‘orde stichten in eigen huis’, en anderzijds een ontmoeting, door Kraemer thans dialoog genoemd. Hierbij rust, aldus Kraemer, op de christen-deelnemers ‘de hoge plicht openheid van geest te tonen, en verlangen om te leren, maar niet minder, de echte vragen zonder compromis aan de orde te blijven stellen’. Het gevaar is in Kraemers ogen immers te groot dat een verlangen naar ‘harmonisatie en samensmelting’ tot verwarring leidt. Christelijke deelnemers aan de dialoog moeten daarom ‘de hoeders zijn van liefde én klaarheid’. Dit *zijn* van de kerk is het belangrijkste antwoord in de dialoog, namelijk het zijn van ‘een in Christus geconcentreerde, door Christus geïnspireerde, in woord en daad aan Christus gehoorzamende gemeenschap, in solidariteit met de wereld, ieder dienend zonder discriminatie, dat is het enige antwoord [– – –] dat gegeven kan worden, zowel in het heden als in de toekomst’.³¹

Terugblik en waardering

In zijn algemeenheid kan geconcludeerd worden dat het syncretisme als thema een centrale plaats inneemt in Kraemers oeuvre. Weliswaar komt het begrip als zodanig in zijn vroegste werk nog niet zozeer afzonderlijk aan de orde, toch kan gesteld worden dat vanaf Kraemers proefschrift *Een Javaansche primbon uit de zestiende eeuw* (1921) tot en met zijn *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog* (1963) het syncretisme gethematiseerd wordt, en wel als het diep in de godsdiensten verankerde naturalistisch-monistische streven, dat doelbewust toewerkt naar harmonie, eenwording en zelfverwerkelijking (of zelf-ontwaken) van

30 Ibidem, 327, 345-350. Zie ook, Kraemer, “Syncretism as a theological problem for missions”, 181, 182.

31 Kraemer, *Godsdiensten en culturen, de komende dialoog*, 328, 329, 334.

mens en godsdienst. In het vasthouden aan deze definitie, waarin het begrip syncretisme, dat tot dan toe binnen de godsdienstwetenschap nagenoeg uitsluitend als ‘vermenging’ werd opgevat, diep gepeild werd, ligt godsdienstfenomenologisch gezien een grote verdienste van Kraemer. Op deze wijze werd immers een helder onderscheid mogelijk tussen begrippen als amalgamatie en absorptie enerzijds, en echt syncretisme anderzijds. Hieraan verwant is Kraemers vasthouden (wederom vanuit de fenomenologie) tegen een puur-historische benadering van godsdiensten en godsdienstige verschijnselen als het syncretisme in, aan het fundamentele onderscheid tussen enerzijds naturalistisch monistische godsdiensten der zelfverwerkelijking, die in hun aard syncretistisch zijn, en anderzijds de godsdiensten der openbaring (waaronder het christendom) die in hun aard anti-syncretistisch zijn.

Echter, niet slechts als godsdienstwetenschappelijk thema speelt het syncretisme bij Kraemer een centrale rol, ook vanuit godsdiensttheologisch en zendingstheologisch oogpunt kan dit gesteld worden. Immers, de godsdiensttheologische vragen rondom continuïteit en discontinuïteit tussen het christelijk geloof en de andere godsdiensten, waarmee Kraemer zich onder andere in *The Christian Message in a non-Christian World* (1938) en *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958) heeft beziggehouden, spitsen zich toe in het begrip syncretisme, waarbij het uiteindelijk gaat om de keuze voor naturalistische zelfverwerkelijking, waarin de mens centraal staat, of die voor goddelijke openbaring, waarin God en Jezus Christus centraal staan. Een en ander leidt ertoe dat Kraemer ook in zijn zendingsdenken het syncretisme als dé centrale uitdaging ziet voor kerk en zending, met name als het gaat om de dialoog. Alles draait om de vraag: zal de kerk zowel aan haar eigen identiteit, die ligt in Jezus Christus als Gods geopenbaarde Waarheid bij uitstek, weten vast te houden, alsook fundamenteel weten open te staan voor en (niet vanuit berekening doch vanuit belangstelling!) te wortelen in de concrete cultuur waarin zij gezaaid is? Ook al leidt een en ander met betrekking tot het begrip syncretisme wellicht somtijds tot spraakverwarring, wij achten het Kraemers verdienste dat hij de kerk voortdurend dit dialectische spanningsveld voor ogen is blijven houden. En daarmee zijn we tenslotte bij de vraag: is Kraemer vandaag de dag actueel? Wij menen deze vraag volmondig met ‘ja’ te mogen beantwoorden, zeker gezien het feit dat er ook in onze samenleving meer of minder bewuste syncretistische tendensen waar te nemen zijn. Te noemen valt bijvoorbeeld de enorme belangstelling vanuit onze westerse,

vertechnologiseerde samenleving voor allerlei oosterse godsdiensten en op natuur en harmonie gerichte (godsdienstige) systemen, waarin uiteindelijk niet zozeer een zichzelf openbarende God, alswel de (psychische) werkelijkheid van de mens centraal staat. Maar niet zozeer de huidige aanwezigheid van syncretisme maakt Kraemer actueel, vooral ook het antwoord erop dat hij bepleit, kan onzes inziens van groot nut zijn voor kerk en samenleving. Hierbij denken wij enerzijds aan Kraemers pleidooi voor een existentiële omgang met de Bijbel. Dit pleidooi zou zich binnen het kader van een theologische of kerkelijke opleiding kunnen laten vertalen in bijvoorbeeld een systematisch bewuste in beeld brengen van de persoon van de prediker binnen vakgebieden als exegese, preekschets en apostolaat, zodat deze vanuit de vraag: ‘Wat doet God mij?’ met de zichzelf openbarende God van de Bijbel in contact is en blijft. Maar ook Kraemers pleiten voor een existentiële ontmoeting met de (niet-christelijke) medemens kan in de huidige opleiding een plaats krijgen of behouden. Hierbij denken wij bijvoorbeeld aan het pastorale of pastoraal-psychologische vakgebied, wanneer er in een open gesprek met de ander, door middel van de vraag: ‘Wat doet God ú?’ gezocht wordt naar concrete raakpunten van God met zijn of haar concrete leven. Juist in een tijd waarin de kerk aan relevantie heeft ingeboet, kunnen deze twee aandachtspunten in onze samenleving én kerken een enorme uitdaging vormen. Er zijn er immers in en buiten de kerk zo velen die worstelen met de existentiële vraag: ‘Is God er wel, of moet ikzelf mijn leven zelf – syncretistisch – verwerklijken?’. Wanneer de kerken in zulke situaties echt belangstellend, als apostel en pastor beide, met de ander durven ‘onderduiken’ in dergelijke vragen, dan zou daar wel eens een nieuw élan van kunnen uitgaan, en ervaren worden dat juist dán Jezus Christus verschijnt, als de Weg, de Waarheid en het Leven.

Ontwikkelingen in het zendingsdenken van Hendrik Kraemer (1888-1965): De drie grote werken

J.A.B. Jongeneel

Inleiding

De Samen-op-weg kerken hebben maar één instelling die naar een persoon genoemd is: het Hendrik Kraemer Instituut (HKI). In 1971 werd deze instelling te Oegstgeest opgericht als een samenvoeging van de Zendingshogeschool van de Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest en van het Zendingsseminarie van de Gereformeerde Kerken te Baarn. In zijn toespraak bij de opening van het HKI heeft Evert Jansen Schoonhoven erop gewezen, dat het voorstel om de gefuseerde zendingsopleiding naar Hendrik Kraemer (1888-1965) te noemen niet uit Hervormde, maar uit Gereformeerde hoek kwam.¹

Kraemer heeft zich op allerlei terreinen des levens begeven en kan dus op allerlei wijzen getypeerd en beschreven worden: als taalgeleerde, als bijbelvertaler, als godsdienstwetenschapper, als lekentheoloog, etc. Het beheersende gezichtspunt is evenwel de zending of het apostolaat.² Op zijn 70ste verjaardag heeft hij een toespraak gehouden, waarin hijzelf dit duidelijk uitgesproken heeft: ‘Ik durf gerust te zeggen, dat de zending, vanaf het ogenblik dat ik er mee in aanraking gekomen ben tot op de huidige dag, de alles beheersende passie in mijn leven geweest is’.³ Niet alleen allerlei Hervormde zendingsmensen, maar ook leidinggevende Gereformeerde zendelingen/zendingstheologen als Johan H. Bavinck⁴ en Johannes Verkuyl⁵ hebben zich door Kraemers passie voor de zending aangesproken en meegenomen gevoeld.

In genoemde toespraak heeft Jansen Schoonhoven ook gewezen op ontwikkelingen in het zendingsdenken van Kraemer. Hij heeft met name gerefereerd aan Kraemers gewijzigde kijk op de continuïteit en

1 E. Jansen Schoonhoven, “Waarom de naam van Hendrik Kraemer?” in: *Bulletin van het Hendrik Kraemer Instituut*, nr. 1 (1971), 3.

2 Bij mijn weten komt de term ‘apostolaat’ in geen titel van de publicaties van Kraemer voor. Toch wordt hij met Arnold A. van Ruler, Johannes C. Hoekendijk en Arend Th. van Leeuwen gerekend tot de grote apostolaatstheologen van de Nederlandse Hervormde Kerk. Zie J.A.B. Jongeneel, “De Nederlandse apostolaatstheologie: Haar geschiedenis en vitaliteit”, in: *Kerk en Theologie*, jrg. 49 (1998), 93-108.

3 Geciteerd door Jansen Schoonhoven, “Waarom de naam van Hendrik Kraemer?” 3.

4 J.H. Bavinck, *Inleiding in de zendingswetenschap*, Kampen, 1954.

5 J. Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, Kampen, 1981.

discontinuïteit tussen het christelijke geloof en de niet-christelijke godsdiensten: in zijn eerste grote boek, *The Christian message in a non-Christian world* (1938), onderstreepte Kraemer de discontinuïteit, maar in zijn tweede grote werk, *Religion and the Christian faith* (1956)/*Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof* (1958), was hij gematigder en genuanceerder – als er maar ‘dialectisch’ gedacht wordt, is de controverse over continuïteit en discontinuïteit feitelijk overbodig. Jansen Schoonhoven heeft toen ook gewezen op Kraemers derde grote boek: *World cultures and world religions: The coming dialogue* (1960)/*Godsdienst en culturen: De komende dialoog* (1963), maar is op de inhoud hiervan niet ingegaan. Wel heeft hij geattendeerd op de bestudering van ontwikkelingen in Kraemers zendingdenken door de Zweed Carl F. Hallencreutz.⁶ Nadien zijn er nog meer studies over Kraemer verschenen,⁷ waarvan sommige ook aandacht besteden aan ontwikkelingen in Kraemers denken.

Na een korte schets van Kraemers leven wil deze bijdrage de continuïteit en discontinuïteit van Kraemers zendingdenken in de drie grote boeken van zijn hand kort en kritisch schetsen (Kraemers vele kleinere publicaties blijven hier dus buiten beschouwing).⁸ Daarbij zal met name gelet worden op het innovatieve in elk van deze publicaties. In deze opeenvolgende studies die voor wisselende doelgroepen geschreven zijn, heeft Kraemer zijn zendingdenken contextueel vernieuwd en tevens zijn terminologie bijgesteld. In deze bijdrage gaat het er dus om een antwoord te geven op de volgende vraag: is Kraemers grote passie voor de zending vóór, tijdens en na de tweede wereldoorlog dezelfde gebleven of wezenlijk veranderd?

Levensloop

Het leven van Hendrik Kraemer is in diverse encyclopedie-artikelen beknopt beschreven.⁹ Uitvoerig is dit behandeld in de populair-

6 C.F. Hallencreutz, *New approaches to man of other faiths*, Geneva, 1970. Zie vooral hoofdstuk 5: Discontinuity reinforced.

7 Een goed overzicht van de secundaire literatuur over Kraemer tot het begin der zeventiger jaren is: J. Waardenburg, *Classical approaches to the study of religion: Aims, methods and theories of research*, II: *Bibliography*, (The Hague/Paris, 1974), 133-135.

8 Vgl. Retnowinarti e.a., *Hendrik Kraemer: Bibliografie en archief*, Leiden/Utrecht, 1988. Deze bibliografie bevat geen secundaire literatuur over Kraemer.

9 E. Jansen Schoonhoven schreef het uitvoerige Kraemer-artikel in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, I, (Kampen, 1978) 104-111. Daarna publiceerden L.A. Hoedemaker, J.A.B. Jongeneel en N. van Oosterzee kortere artikelen in andere encyclopediën (zie het overzicht van recente Kraemer-studies elders in deze publicatie).

wetenschappelijke monografie van Arend Th. van Leeuwen, de enige kandidaat die bij Kraemer gepromoveerd is.¹⁰ Een zuiver wetenschappelijke biografie die op archief-materiaal e.d. gebaseerd is, ontbreekt nog. Bouwstenen hiervoor zijn niet alleen te vinden in het Kraemer-archief te Utrecht, maar ook in archieven te Genève, Bazel, etc. In de Kraemer-map van de Bazelse zending te Bazel valt bijvoorbeeld te lezen dat Kraemer direct na de tweede wereldoorlog van de Bazelse zending een fiets cadeau gekregen heeft, waardoor hij in bevrijd Leiden de eerste hoogleraar met een nieuwe fiets geweest is (een paar maanden later werd deze fiets gestolen).

Na zijn zendingsopleiding te Oegstgeest en zijn academische studie te Leiden is Kraemer voor het Nederlands Bijbelgenootschap in Nederlands-Indië gaan werken. Daarna is hij hoogleraar in de Godsdienstgeschiedenis en Godsdienstfenomenologie te Leiden geworden (1937-1948). Vervolgens heeft hij als directeur van het Oecumenisch Instituut te Bossey (1948-1955) gefungeerd. En tenslotte heeft hij als gepensioneerde de laatste jaren van zijn leven in Driebergen doorgebracht. Met andere woorden: achtereenvolgens heeft Kraemer lang in Nederland, Indonesië, Zwitserland en weer Nederland gewoond, en respectievelijk het Nederlands Bijbelgenootschap, de Universiteit van Leiden en de Wereldraad van Kerken (Bossey) gediend. Bij dit laatste moet gewezen worden op de speciale band die hij vanaf 1948 met Willem A. Visser 't Hooft, de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken te Genève, gehad heeft.¹¹

In 1936 heeft Kraemer, samen met Karl Barth en Emil Brunner, een eredoctoraat van de Universiteit Utrecht ontvangen. Dat was twee jaar voor zijn eerste grote boek *The Christian message in a non-Christian world*. Hoewel hij reeds op de tweede internationale zendingsconferentie van Jeruzalem (1928) present was, heeft zijn optreden op de derde wereldzendingsconferentie te Tambaram (1938) hem pas echt internationale faam bezorgd. Op verzoek van de Internationale Zendingsraad is *The Christian message in a non-Christian world* als voorbereidingsmateriaal voor deze Tambaram-conferentie geschreven. Dit in ongeveer zeven weken tijd geproduceerde boek kan niet met enig ander werk vergeleken worden, omdat er geen andere internationale zendingsconferentie geweest is, die door een op verzoek van de

10 A.Th. van Leeuwen, *Hendrik Kraemer: Dienaar der wereldkerk*, Amsterdam, 1959.

11 Vgl. W.A. Visser 't Hooft, *Memoires: Een leven in de oecumene*, Kampen, 1971.

organisatoren geschreven monografie voorbereid is. *The Christian message in a non-Christian world* van Kraemer, dat in deze bijdrage verder het Tambaram-boek genoemd wordt, is mijns inziens de belangrijkste missiologische studie der twintigste eeuw.¹²

De naoorlogse werken van Kraemer hebben niet zoveel invloed uitgeoefend als zijn Tambaram-boek. Merkwaardigerwijs zijn wel zijn tweede en derde grote werk in het Nederlands vertaald, maar niet zijn Tambaram-boek. Doch J.H. Bavinck heeft wel gezorgd voor een samenvattende weergave hiervan in het Nederlands.¹³ J.H. Bavinck en Kraemer waren zo al lang en breed samen op weg voordat het ‘Samen-op-weg’-proces in gang gezet werd. Het Gereformeerde voorstel om de gefuseerde zendingsopleiding Hendrik Kraemer Instituut te noemen gaat uiteindelijk terug op vooroorlogse ontwikkelingen, met name op J.H. Bavincks introductie van Kraemers zendingsdenken in de Gereformeerde Kerken.

The Christian message in a non-Christian world [De christelijke boodschap in een niet-christelijke wereld] (1938)¹⁴

Kraemers eerste grote werk is voor zendingsmensen geschreven en moet tegen de achtergrond van het Amerikaanse rapport *Rethinking missions: A laymen's inquiry after one hundred years* (1932) gelezen worden. In dit onder leiding van William E. Hocking tot stand gekomen rapport wordt min of meer evolutionistisch gedacht: er zijn lagere en hogere godsdiensten; het christendom is de hoogste godsdienst. Volgens dit rapport moet de christelijke zending de andere godsdiensten niet meer bestrijden (als afgodendienst) en ook niet meer streven naar bekeringen van niet-christenen tot het christelijke geloof, maar zich sterk maken voor één wereldcultuur. Het beschouwt de niet-christelijke godsdiensten ten diepste als bondgenoten in de strijd tegen het secularisme¹⁵: deze godsdiensten zijn immers ook op zoek naar de ultieme waarheid. Evenals

12 Cf. T. Yates, *Christian mission in the 20th century*, Cambridge, 1994, die aan niemand zoveel aandacht besteedt als aan Kraemer, met name aan diens *The Christian message in a non-Christian world*.

13 J.H. Bavinck, *De boodschap van Christus en de niet-christelijke religies: Een analyse en beoordeling van het boek van Dr. Kraemer: The Christian message in a non-Christian world*. Kampen, 1940.

14 De cijfers in de tekst verwijzen naar de Engelse editie van *The Christian message in a non-Christian world*, London, 1938. Er is ook een Amerikaanse editie verschenen.

15 Zie J.J.E. van Lin, *Protestantse theologie der godsdiensten: Van Edinburgh naar Tambaram (1910-1938)*, (Assen, 1974), 234.

de niet-christelijke godsdiensten bezit het christendom niet de gehele waarheid maar slechts een deel hiervan. De liberale visie van *Rethinking missions* heeft uiteraard grote gevolgen voor het verstaan van Jezus Christus en van de zending. Volgens Hocking was Christus al lang en breed – onder andere namen – in Azië bekend, voordat de christelijke boodschap daar door westerse zendelingen verkondigd werd.¹⁶

Kraemer mist in dit Amerikaanse rapport de kracht van het apostolische bewustzijn (36), d.w.z. het uitkomen voor de apostolische overtuiging dat God Jezus Christus als de weg, de waarheid en het leven in de wereld gezonden heeft (49). Hij kritiseert dit rapport vooral omdat het de openbaring van God in de gekruisigde en opgestane Christus (69-85), die voor joden een ergernis en voor Grieken een dwaasheid is, niet centraal stelt. Voor zichzelf aanvaardt Kraemer deze goddelijke openbaring juist als uitgangspunt van het zendingsdenken: Christus is het ‘ultieme referentiekader’ (110), niet alleen voor christenen, maar voor iedereen. De niet-christelijke godsdiensten en ook het empirisch christendom moeten geanalyseerd en geëvalueerd worden ‘in het licht van de openbaring van Christus’ (110). Kraemers Tambaram-boek doet dit op een onverschrokken wijze.

Het is hier niet de plaats om de rijkdom van het Tambaram-boek inzake de christelijke houding (*attitude*) tegenover de niet-christelijke godsdiensten en wereld- en levensbeschouwingen¹⁷ en andere onderwerpen in hun volle breedte en diepte te schetsen. Hier wordt volstaan met het maken van een paar opmerkingen over de voornaamste punten. Ten eerste, Kraemer heeft de godsdiensten niet evolutionistisch in primitieve of lagere, en geciviliseerde of hogere godsdiensten ingedeeld, maar spreekt over profetische openbaringsgodsdiensten versus naturalistische godsdiensten van transempirische verwerkelijking (142). Tot de eerstgenoemde categorie van godsdiensten rekent hij het jodendom, het christendom en tot op zekere hoogte de islam, tot de laatstgenoemde categorie alle andere godsdiensten. Ten tweede, de term ‘bijbels realisme’ wordt ingevoerd ter nadere bepaling van de positie van het jodendom/christendom in de eerstgenoemde categorie. Deze term maakt duidelijk dat Kraemer het zwaartepunt van het zendingsdenken verlegt van het christendom als (hoogste) godsdienst (vgl. Hocking) naar

16 *Ibidem*.

17 Vgl. J.A.B. Jongeneel, “Het christendom en de -ismen: Een beschrijving, analyse en bijstelling van Kraemers zendingstheologie”, in: *Kerk en Theologie*, jrg. 39 (1988), 92-109.

zijn bron en norm: de bijbel. Het gaat in de bijbel om God (theocentrisme), om zijn openbaring, om zijn wil (voluntarisme) en om zijn oogmerk, die voor de mensheid een absoluut en uniek gezag hebben. Deze goddelijke werkelijkheid op aarde (realisme) staat tegenover alle menselijke godsdienstigheid: niet alleen tegenover die van de niet-christelijke godsdiensten, maar ook en allereerst tegenover die van het empirische christendom. Als aanhanger van de zogenaamde ‘theologie van de crisis’ (Karl Barth, Emil Brunner c.s.) laat Kraemer zich veel kritischer over de godsdienst in het algemeen en over het christendom in het bijzonder uit dan Hocking en *Rethinking missions* deden. Kraemers godsdienstkritiek, wortelend in zijn bijbels realisme, is duidelijk innovatief.

In zijn Tambaram-boek gebruikt Kraemer voortdurend klassieke termen als ‘het zendingswerk (*missionary enterprise*)’ (2, 33, 37 etc.) en ‘het zendingsveld’ (17, 37 etc.). Tegelijkertijd bepleit hij een heroriëntatie in het zendingswerk (2). Deze zoekt hij in een aan Hocking en *Rethinking missions* tegenovergestelde richting. Tegenover het beklemtonen van het koninkrijk Gods door de laatstgenoemden poneert Kraemer de koppeling van de zending aan de kerk als apostolisch lichaam. Nadenken over *the Christian message in a non-Christian world* (titel van Kraemers Tambaram-boek) is niets anders dan nadenken over de fundamentele positie van de kerk als een getuigenis-gevend lichaam in de moderne wereld (2). In Oost en West is de kerk door God in de wereld gesteld om ‘ambassadeur’ (129) te zijn van de waarheid die alle menselijke waarheid overstijgt. Ook hier valt innovatie te bespeuren: geen genootschappelijke, maar kerkelijke zending. Of anders gezegd: zending gaat uit van de kerk als ‘theocentrische (geloofs)gemeenschap’ (416), én is gericht op ‘getuigenis, dienstbetoon en eredienst’ van de kerk in de wereld (433). Kraemer onderscheidt niet alleen tussen Oost en West, maar ook tussen de ‘christelijke’ wereld (2) – vgl. het *corpus christianum* (26-29, 58) – en de ‘niet-christelijke’ wereld. De term ‘niet-christelijke wereld’ komt in de titel van het onderhavige boek, in de titel van hoofdstuk VII, en verder hier en daar in de tekst (2, 30, 444-445) voor, maar is niet dominant aanwezig. Deze term wekt de suggestie dat Kraemer nog geheel ouderwets geografisch denkt – zending vanuit het ‘christelijke’ Westen in de ‘niet-christelijke’ werelddelen van Azië en Afrika – maar schijn bedriegt in deze. Reeds in het eerste hoofdstuk over de crisis in het Westen, de crisis in het Oosten en de crisis in de kerk stelt Kraemer met nadruk, dat de kerk in West *en Oost* (jonge kerken!) gesteld is in ‘een

heidense, niet-christelijke wereld' en dat zij de gehele wereld als haar zendingsveld moet beschouwen (16-17). Met andere woorden: paganisme komt niet alleen in de niet-christelijke wereld van Azië en Afrika voor, maar is ook in het Westen latent en/of manifest aanwezig; ook het door secularisme ontkerkende Westen is 'zendingsveld'. Hier stuiten wij opnieuw op een aan Hocking en *Rethinking missions* tegenovergestelde visie: Kraemer reduceert 'zending' en 'zendingsveld' niet, maar breidt deze juist uit. Het feit dat ook het Westen object van zending is, is door weinig christelijke denkers en schrijvers vóór Kraemer – en zeker niet door Hocking – doorzien en doordacht. Vóór 1940, maar ook na 1945 hebben velen Kraemers progressieve denken in deze óf niet, óf verkeerd begrepen.

Samenvattend kan gezegd worden dat Kraemers Tambaram-boek aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog de Internationale Zendingsraad opgeroepen heeft tot een radicale herbezinning op de grondslagen en doelstellingen der christelijke zending in de niet-christelijke wereld van Oost en West. Deze grondslagen en doelstellingen zijn gegeven met de werkelijkheid van de openbaring van God (theocentrisme) in Christus (christocentrisme): Christus is het referentiekader en als zodanig ook 'de crisis' (110) van eerst het empirische christendom én daarna ook de niet-christelijke godsdiensten.

In zijn eerste grote boek komt Kraemer niet als wetenschapper, maar als zendingsdenker en als bijbelvertaler naar voren. De bijbel is de realistische boodschap van Gods openbaring in Christus, van het profetische getuigenis, van het doen van Gods wil, etc. Tevens is het de boodschap van het oordeel over alle menselijke religiositeit. De kerk in West en Oost is missionair in de wereld gesteld om Gods Woord aan alle mensen zonder onderscheid te verkondigen. Deze verkondiging sluit de ontmoeting der godsdiensten en de 'missionaire opvoeding' (43-44) niet uit, maar juist in. In zijn Tambaram-boek gebruikt Kraemer de term 'dialoog' nog niet; wel bepleit hij hierin 'evangelisatie, aanpassing en dienstbetoon' (303-335).

*Religion and the Christian faith (1956)/Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof (1958)*¹⁸

18 De cijfers in de tekst verwijzen naar de Nederlandse vertaling van *Religion and the Christian faith*, London, 1956.

Na de Tweede Wereldoorlog heeft Kraemer zijn werk voor het Nederlands Bijbelgenootschap en vervolgens voor de Leidse universiteit verwisseld voor werk op het aan de Wereldraad van Kerken gelieerde vormingsinstituut Bossey bij Genève. Het tweede grote boek van Kraemer is hier in een universitaire en oecumenische context ontstaan. Het is een wetenschappelijk en tevens ‘oecumenisch’ boek (11).

Het tweede grote werk telt zes onderdelen. De eerste vier zijn een uitwerking van aan de universiteit van Genève gegeven colleges, terwijl de laatste twee elders hun oorsprong hebben. Dat maakt dit boek tot een heterogeen geval. Het is daarom moeilijker te beoordelen dan het homogene Tambaram-boek. Het meest interessante onderdeel van deze tweede grote studie is wellicht het vijfde deel over ‘het christelijk *gesprek* met de godsdienst en de godsdiensten’, dat opent met een hoofdstuk over ‘het drama van God en mens’ (268-284).

Kraemers tweede grote studie neemt meer afstand tot de klassieke zendingsterminologie dan het Tambaram-boek doet. Zij laat onder meer de term ‘niet-christelijke wereld’ vallen en voert de term ‘dialog’ in. De schrijver houdt een pleidooi voor ‘werkelijke dialoog’ (19-20) en streeft bovendien naar ‘wisselwerking’ tussen de godsdiensten. Hij doet dit laatste met name in het hoofdstuk over ‘interreligieuze samenwerking en verdraagzaamheid’ (307-315) – een terminologie die in het Tambaram-boek ontbreekt. Verder valt op dat Kraemer de term ‘bijbels realisme’ (197) nu niet meer gebruikt.

Opvallend is ook dat Kraemers tweede grote boek regelmatig naar het Tambaram-boek verwijst (13, 15-16, 29-30, 56, 188, 191, 196-198, 266-267). Kraemer blijft ‘met nadruk vasthouden aan de stellingen, die ik heb verdedigd in *De christelijke boodschap in een niet-christelijke wereld*’ (198). Wel beseft hij dat hijzelf medeverantwoordelijk is voor het vaak verkeerd begrepen zijn van zijn Tambaram-boek (197). In Kraemers eigen woorden: ‘Dit nieuwe boek is ten dele een poging om de tekortkomingen van het vorige te herstellen, en het onderwerp op een andere manier te behandelen, zonder dat daardoor enige wezenlijke verandering is gekomen in mijn standpunt van 1938’ (198). Slechts op twee punten worden de bakens duidelijk verzet: Kraemer is meer dialectisch gaan denken over de continuïteit en discontinuïteit tussen het christelijke geloof en de niet-christelijke godsdiensten (15-16), en hij laat zich minder eenzijdig uit over de niet-christelijke godsdiensten als (goede en slechte) prestaties van de mens, over het besef van Gods aanwezigheid in deze godsdiensten, over de algemene openbaring en over het aanwezig

zijn van openbaringselementen in de niet-christelijke godsdiensten (266-267).

Dat Kraemers tweede grote boek duidelijk voortbouwt op zijn Tambaram-boek blijkt ook uit zijn herhaalde kritiek op het nieuwe wereldgeloof van Hocking (23). Hij gaat nu zelfs zo ver om het Amerikaanse rapport *Rethinking missions* 'een totale vervorming van het evangelie' (190) te noemen, die uitloopt op 'een zelfmoord van de zending en een liquideren van het christelijk geloof' (190). Deze ongemeen felle kritiek houdt verband met zijn rotsvaste geloof in Gods zelfmededeling in Christus (316-322), met zijn opnieuw bezien van de niet-christelijke godsdiensten in het licht van Gods openbaring (30), met zijn herhaald beschouwen van Christus als het beslissende criterium voor het bepalen van het gehalte aan waarheid en dwaling in de niet-christelijke godsdiensten (158-159), en met zijn voortgaand bepleiten van 'een radicale breuk met het verleden' (283-284).

Deze duidelijke congruentie met het Tambaram-boek is echter nog geen argument om te beweren dat Kraemers tweede grote boek niet innovatief is. Het is dit wel degelijk: formeel en materieel. Formeel: meer dan in het Tambaram-boek wordt er nu gediscussieerd met andere experts (o.a. met Paul Tillich in het slothoofdstuk). Materieel: deze discussie betreft met name de bijbelse en theologische visies op het vraagstuk van 'godsdienst en godsdiensten' (in het derde en vierde deel). Kraemer houdt zich nu met één missionair probleem specifiek bezig: het syncretisme (twee hoofdstukken in het slotdeel van de tweede grote studie; overigens besteedde het Tambaram-boek hieraan ook al aandacht). Verder valt op, dat Kraemer nu uitvoerig met één niet-westers denker in discussie gaat: geen jood, geen moslim, maar de hindoe Sarvepalli Radhakrishnan, 'pleitbezorger van [— —] syncretistische filosofie' (336) (het tweede deel van Kraemers tweede grote boek is geheel aan deze grote *Vedanta*-wijsgeer gewijd; in het Tambaram-boek werd deze Indiër slechts terloops vermeld).

Het innovatieve van Kraemers tweede boek ligt in het nu duidelijker dan in 1938 voorrang geven aan de ontmoeting met de naturalistische godsdiensten van transempirische verwerkelijking boven die met joden en moslims. Het christendom en de islam zijn geen pleitbezorgers van syncretisme; in aansluiting bij het jodendom zijn zij juist 'principeel on- en zelfs anti-syncretistisch' (339). De christelijke zending heeft tot taak het syncretisme te bestrijden en aan deze bestrijding zelfs prioriteit te geven.

Samenvattend kan gezegd worden, dat Kraemers tweede grote boek een ‘absolute onverschrokkenheid en radicale nederigheid’ (314) aan de dag legt om in de naoorlogse situatie de kerk in Oost en West op één niveau te behandelen (29), en haar op te roepen en toe te rusten tot de ‘missionaire ontmoeting’ (339-340) met aanhangers van de niet-christelijke godsdiensten. Het apostolisch *kerygma* dat Jezus Christus niet *een*, maar *de* waarheid is (313), dient de kerk te prediken ‘aan *alle* mensen, in *alle* landen, in *alle* situaties en beschavingsvormen, in *alle* toestanden, levenssferen en -omstandigheden’ (17). Er kan daarom geen sprake zijn van een ‘liga van de godsdiensten’ (309). Wel is er ‘wisselwerking en gemeenschap’ (379) met hun aanhangers en met wijsgeren nodig. Vanuit het apostolisch *kerygma* dient de kerk in het Westen ook ootmoedig en onverschrokken te reageren op de missionaire activiteiten van het humanisme, alsmede op het recente ‘zendingswerk van boeddhistische, hindoeïstische en mohammedaanse zijde in het Westen’ (22).

*World cultures and world religions: The coming dialogue (1960) / Godsdiensten en culturen: De komende dialoog (1963)*¹⁹

Het derde en tevens laatste grote boek van Kraemer is een uitwerking van de Stone lectures (1958), die hij te Princeton, NJ, USA, gegeven heeft. Het onderscheidt zich van de vorige twee boeken doordat het de stof in een ‘historische vorm’ (7) behandelt en bovendien het woord ‘Christian’/‘christelijk’ niet in de titel opgenomen heeft. Het is dus minder normatief dan de twee voorafgaande grote studies. Wel is het met passie geschreven. Bovendien heeft het met het Tambaram-boek homogeniteit gemeen: het is een goed geconcipieerd geheel.

Deze historische studie telt 12 hoofdstukken, waarvan het vierde gaat over ‘de betekenis der christelijke zending’ en het twaalfde over ‘de voorwaarden voor de komende dialoog’. In tegenstelling tot het tweede grote boek plaatst dit derde grote werk de term ‘dialoog’ (evenals de termen ‘ontmoeting’ en ‘contact’) in het hart van het betoog. Dit leidt niet tot de ‘euthanasie van de zending’. Immers het slothoofdstuk over ‘de komende dialoog’ vraagt eerst aandacht voor de methodische zendingsactiviteiten van de grote niet-christelijke godsdiensten in het Westen (318) en voor de kritiek van Mahatma Gandhi en Radhakrishnan

19 De cijfers in de tekst verwijzen naar de Nederlandse vertaling van *World cultures and world religions: The coming dialogue*, London, 1960.

in India op de christelijke zending in Azië (323), om daarna op te roepen tot het onbeschoemd handhaven van de aanspraak van het christendom op exclusiviteit (324), tot het ontwikkelen van een nieuwe apologetiek van het christelijke geloof (325), en tot het stellen van goddelijke openbaring als de ware weg tegenover het zelf-ontwaken en de zelf-verlossing van de mens (328, 332, 334).

In zijn derde grote boek verwijst Kraemer slechts één keer (211) naar zijn tweede grote werk, maar diverse keren naar zijn Tambaram-boek (107, 147-148, 153-157, 167, 179-180, 183, 194, 254, 289). Hij distantieert zich nu minder van zijn Tambaram-boek dan hij in zijn tweede grote studie gedaan heeft. Hij acht zijn Tambaram-boek 'nog steeds van kracht' (346), en schroomt niet om een citaat van maar liefst vier bladzijden hieraan te ontlenen (153-157). Wel vindt hij het nu beter om de in 1938 voor de beschrijving van de naturalistische godsdiensten gebezigde term 'transempirische verwerkelijking' te vervangen door de term 'God-verwerkelijking' of de term 'zelf-verwerkelijking' die in wezen hetzelfde betekenen (290). Ook bezigt hij nu minder klassieke zendingstermen. Voorts besteedt hij nu minder aandacht aan Hocking. Het rapport *Rethinking missions* wordt zelfs buiten beschouwing gelaten.

Kraemers derde grote boek besteedt meer aandacht aan de islam dan zijn tweede grote boek gedaan heeft. Het blijft echter ook primair gericht op de dialoog met het naturalistische monisme van het Oosten, dat nu ook in het Westen behoort tot de 'geduchte opposanten van het christendom' (328-331). Het innovatieve van het derde grote boek is, dat Kraemer de weg naar dialoog effent – door orde te stichten in eigen huis (334), door zelfonderzoek in zendingsschikkingen te entameren (324), door christenen bewust te maken van het feit dat Jezus Christus, de 'man aan het kruis', als beslissende openbaringsdaad van God in de wereldgeschiedenis afstotender is dan de in meditatie verzonken Boeddha (328). In de komende dialoog gaat het uiteindelijk om de keuze tussen 'Gods nederigheid, vlees geworden in de nederige, lijdende dienstknecht, Jezus Christus, met de mens als zijn aanbeddende discipel en apostel' en 'de verhevenheid van het onuitsprekelijke, onbepaalde, kwaliteit-loze zijn (boven *sat* en *asat*), met de mysticus/wijze triomferend door zijn overwinning in het zelf-ontwaken' (334).

In zijn laatste grote boek kent Kraemer opnieuw aan de kerk een cruciale rol toe. In de komende dialoog gaat het volgens hem niet om de rol van individuele christenen, maar om de rol van de kerk: en daarbij niet om het *denken* van de kerk, maar om het *zijn* van de kerk (334). De kerk moet in

de komende dialoog ‘op resolute wijze kerk van Jezus Christus zijn’ (334), d.w.z. ‘een in Christus geconcentreerde, door Christus geïnspireerde, in woord en daad aan Christus gehoorzame gemeenschap [zijn], in solidariteit met de wereld, ieder dienend zonder discriminatie’ (334). Met andere woorden: de christenheid moet kerkelijk aanwezig zijn in ‘onze wanhopige, maar prachtige wereld’ en zich daar *openbaren* als ‘het volk van God, in en voor de wereld, in en voor het Westen en het Oosten’ (334).

Samenvattend kan gezegd worden dat het derde en laatste grote boek van Kraemer de kerk en de christenheid wil toerusten tot de ‘komende dialoog’ (ondertitel van het boek). Het plaatst de kerk, evenals de ‘culturele contacten’ tussen Oost en West (23-26), de christelijke zending (72-86), de culturele reacties van het Oosten op de westerse invasie (87-202), de westerse reacties op oosterse godsdiensten en culturen (203-240), de wederopleving der niet-christelijke godsdiensten na de tweede wereldoorlog (241-285) en ook het ‘interreligieus verkeer’ (315-317) in een historisch perspectief. Doch deze wetenschappelijke benadering leidt bij Kraemer niet tot historisch relativisme. Het tegendeel is het geval: het christendom is de godsdienst die de geschiedenis serieus neemt (21), omdat God de Schepper, Verlosser en Voleinder, zich geïncarneerd heeft in Jezus Christus, die ‘aan de historie behoort (werd geboren, stierf aan het kruis, verrees uit de doden), en niet aan de mythologie, zoals in de hindoe *Avataras*’ (333).

Het derde grote boek van Kraemer is minder antithetisch dan zijn daaraan voorafgaande grote werken, maar niet minder kerygmatisch. Weliswaar volgt deze studie de tweede grote studie niet in het frequent gebruiken van de Griekse term *kerygma*, maar toch stelt zij klip en klaar, dat ‘de zin en bedoeling van mens en wereld in het licht van Gods zelfopenbaring in de historische Jezus Christus’ (20) verstaan en gecommuniceerd moet worden. Het ‘samenbrengen van Oost en West’ (299-302) dient niet gebaseerd te worden op de oosterse gedachte dat alle godsdiensten in wezen één zijn (303-305), maar op de profetische overtuiging dat God, de Enige, het waard is om door mensen van alle ‘godsdiensten en culturen’ (titel van het laatste grote boek) aanbeden, vereerd en gediend te worden (334).

Continuïteit en discontinuïteit in Kraemers passie voor de zending en haar doordenking

Er is door sommigen²⁰ keer op keer beweerd, dat de naoorlogse Kraemer een gans ander geluid heeft doen horen dan de vooroorlogse. Ik waag dit niet alleen te betwijfelen, maar meen dit ook te moeten bestrijden. Ik ben er zeker van dat er veel meer continuïteit dan discontinuïteit tussen zijn zendingsdenken van vóór, en dat van na de Tweede Wereldoorlog is.

Aan het einde van deze bijdrage wijs ik eerst op drie wezenlijke punten van continuïteit in Kraemers zendingsdenken, daarna op drie praktische punten van discontinuïteit. Door de jaren heen is Kraemer aan de volgende drie uitgangspunten blijven vasthouden:

1. *Gods openbaring in de persoon Jezus Christus*. Kraemers passie voor de zending wortelt in zijn gegrepen zijn door Gods openbaring in Jezus Christus. Hierin is hij een ware leerling van Barth en Brunner (aanvankelijk meer van Barth, later meer van Brunner). Hierdoor is hij in zijn Tambaram-boek tot het onderscheid tussen profetische godsdiensten der openbaring en naturalistische godsdiensten van de transempirische verwerkelijking gekomen, dat in zijn latere grote werken onder andere namen terugkeert (de term ‘transempirische verwerkelijking’ is dan vervangen door de termen ‘God-verwerkelijking’ en ‘zelf-verwerkelijking’, die in wezen identiek zijn). Bij gevolg beschouwt Kraemer niet de ontmoeting met de islam, maar die met het naturalistisch monisme van India, China en Japan als de primaire missionaire uitdaging voor kerk en theologie.

2. *Kerkelijke zending*. Zoals Barth tenslotte geen christelijke dogmatiek, maar een kerkelijke dogmatiek geschreven heeft, zo heeft Kraemer door de jaren heen geen genootschappelijke zending, maar kerkelijke zending bepleit. In het Westen is hij een warm voorstander van de verkerkelijking der genootschappelijke zending geweest; in het Oosten heeft hij zich ingespannen voor de omzetting der ‘zendingsvelden’ in onafhankelijke kerken. De vocabulaire van ‘oude kerken’ en ‘jonge kerken’ in zijn Tambaram-boek wordt gecontinueerd in zijn eerste grote naoorlogse werk, maar ontbreekt in zijn tweede grote naoorlogse studie. Doch ook in de laatstgenoemde studie staat de kerk centraal; deze studie eindigt zelfs met een soort ode aan de kerk: de grootste dienst die de kerk aan de westerse en oosterse wereld bewijzen kan, is resoluut kerk van Jezus Christus zijn.

20 Zie o.a. D.C. Mulder, “De dialoog tussen culturen en godsdiensten: Kraemers bijdrage in het licht der latere ontwikkelingen”, in: *Wereld en Zending*, jrg. 17 (1988), 230.

3. *Geen pluralisme, maar exclusivisme.* De naoorlogse grote studies van Kraemer maken duidelijk dat hij zich volledig bewust geweest is te leven in een plurale samenleving. Dit leidt bij hem niet tot een pleidooi voor pluralisme in kerk en theologie. Het tegendeel is het geval. Kraemers Tambaram-boek bepleit juist een ‘exclusivistische’ houding der christenheid te midden van het syncretisme, pragmatisme, relativisme en subjectivisme van de naturalistische godsdiensten der transempirische verwerkelijking (210). Kraemers naoorlogse publicaties bewegen zich in dezelfde richting. Het eerste grote naoorlogse werk verdedigt de exclusieve aanspraak van het christendom op waarheid – gebaseerd op Gods definitieve openbaring in Christus – tegenover de wijsgeer Karl Jaspers (78), terwijl de daaropvolgende grote studie de misplaatste ‘zachtheid’ van het christelijke inclusivisme bestrijdt (324). Kraemer is zich ervan bewust dat de ‘exclusiviteit’ van het evangelie aanstotelijk is (368). Doch hij voegt hieraan toe dat ook de leer van het hindoeïsme dat, in naam der ‘inclusiviteit’, op verborgen wijze volledig exclusivistisch is (368-369), aanstoot geeft. Met andere woorden: het zijn niet alleen de profetische openbaringsgodsdiensten die ‘exclusivistische’ claims leggen. De discontinuïteit tussen Kraemers opvattingen van 1938 en die van 1956/1960 hangt primair samen met de gewijzigde context. De Tweede Wereldoorlog en de politieke omwentelingen in de niet-westerse wereld daarna (onafhankelijkheid, dekolonisatie, e.d.) hebben gezorgd voor de nodige transformaties in zijn denken. Na 1945 is met name de renaissance van de niet-christelijke godsdiensten hem gaan bezig houden. Discontinuïteit met de vooroorlogse periode is er in elk geval op de volgende drie praktische punten:

1. *Bijstelling der missionaire vocabulaire.* Na 1945 laat Kraemer bepaalde termen van zijn Tambaram-boek vallen (o.a. de termen ‘bijbels realisme’ en ‘niet-christelijke wereld’), en introduceert hij tegelijkertijd nieuwe termen (onder andere de term ‘dialog’).

2. *Bijstelling der missionaire discussie.* In zijn Tambaram-boek is Kraemer vooral de discussie aangegaan met het Amerikaanse rapport *Rethinking missions* dat een halt wilde toeroepen aan de afname der missionaire belangstelling na de grote wereldzendingconferentie van Edinburgh 1910 (36), maar het tegenovergestelde bereikte: een verzwakking van wat Kraemer noemt het ‘apostolisch bewustzijn’. Weliswaar herhaalt Kraemer in zijn eerste naoorlogse grote werk zijn fundamentele bezwaren tegen dit rapport, maar vindt hij toch een discussie met Paul Tillich (in zijn Tambaram-boek niet genoemd)

belangrijker omdat deze Duits-Amerikaanse theoloog het – in het verlengde van Hocking? – bestaat om Jezus Christus als ‘erkend laatste criterium’ (373) te negeren.

3. *Bijstelling der missionaire strategie.* In toenemende mate bepleit Kraemer participatie van vooraanstaande Aziatische christenen in ‘de missionaire ontmoeting’ en vraagt hij om bezinning op de missionaire activiteiten van de niet-christelijke godsdiensten in de westerse wereld. Na in zijn eerste twee grote boeken de Indiër Ramakrishna Pramahansa al terloops genoemd te hebben, gaat hij in zijn derde grote werk uitvoerig op diens missionaire visie in. De Ramakrishna zending stelt de westerse christenheid voor nieuwe vragen, omdat haar zendelingen zich in de kringen van de westerse intelligentsia bewegen en daar hun boodschap succesvol uitdragen (229). Ook de boeddhistische en islamitische missionaire activiteiten in het Westen houden Kraemer in toenemende mate bezig en nopen hem om kerk en zending op te roepen tot een herziening der traditionele zendingsstrategie.

Het voorafgaande is een poging om de continuïteit en discontinuïteit in Kraemers zendingsdenken te beschrijven en te duiden. Het is beperkt tot een exploratie van de drie grote werken van Kraemer. Het is mogelijk om de vele kleinere studies van Kraemer te lezen en te verstaan in het licht van de besproken drie grote werken. Het is eveneens mogelijk om allerlei bijzaken in zijn oeuvre te analyseren en te interpreteren vanuit de hoofdzaken die in de besproken boeken aan de orde gesteld zijn. Ook hierbij moet bedacht worden dat er meer continuïteit is op het systematisch-theologische dan op het praktisch-theologische vlak. Vanuit zijn diep gewortelde geloof in de openbaring van God in Christus (de constante door de decennia heen), heeft Kraemer steeds weer opnieuw aan zending, kerk en theologie wegen naar de toekomst gewezen en daarbij niet geschroomd in wisselende contexten praktische initiatieven te nemen.

De visie van Hendrik Kraemer op de islam en zijn ontmoetingen met moslims

K. Klopstra

Wie het leven en de werken van Hendrik Kraemer bestudeert, komt onvermijdelijk en op vele manieren in aanraking met de verschillende godsdiensten, maar wel in het bijzonder met de islam. De aandacht voor de islam is veel meer dan een aspect van zijn leven. De wereld van de islam is met zijn gehele levensloop nauw verweven.

De bemoeienis van de christelijke zending met de islam

De zendingsman Kraemer kan aangemerkt worden als een van de beste kenners van de islam in het Nederland van de twintigste eeuw. Zeker binnen de kerkelijke wereld was zijn kennis ongeëvenaard. Vele van zijn publicaties beschrijven de islam en wel vanaf zijn ontstaan in de persoon van Mohammed tot aan de moderne tijd.

In al zijn denken en werken ging Kraemer uit van het christelijk geloof. Daarom heeft hij ook ten overstaan van de islam meer willen geven dan alleen een *beschrijving* van die godsdienst. Veeleer ging het hem, zij het ook heel bescheiden en voorlopig, om een *theologische evaluatie* van de islam. Op deze wijze wilde hij kerk en zending van dienst zijn en voorbereiden op de ontmoeting met de wereld van de islam. Veelal, bijvoorbeeld in Nederlands-Indië, ging de zending een ontmoeting uit de weg. Kraemer echter zag hier een duidelijke roeping voor de kerk weggelegd. In de Nederlandse kerk, maar vooral in de zending overzee, heeft juist deze theologische evaluatie veel in gang gezet. Daarnaast heeft zij ook veel kritiek uitgelokt, niet in de laatste plaats vanuit de theologische wereld zelf. In dit artikel gaan wij aan dit laatste aspect voorbij.

Een theologische evaluatie van de islam

Voor Kraemer is Jezus Christus hét criterium bij de beoordeling van de godsdiensten. Deze overtuiging drukt hij heel kernachtig uit in een ongepubliceerde lezing, getiteld "Relation to Non-Christian Religions":

Our message [– – –] is that God was in Christ and that Christ is God's will for men. Christ, not only in what He taught about God and in what He announced to be God's will, but Christ himself as the Power and Wisdom of God.¹

Dit christologisch uitgangspunt is eveneens bepalend voor zijn visie op de islam. In 1924 hield Kraemer een lezing met de titel "The Conception of God"² voor een gezelschap van Javaanse moslims die hem gevraagd hadden iets over het christendom te vertellen. Omdat ook enkele Brits-Indiërs, leden van de Ahmadiya-beweging, aanwezig waren, sprak hij in het Engels. Kraemer zei in dit gezelschap onder meer:

the difference between the Old and the New Testament is that in the first God has revealed Himself by mouth of His inspired prophets, in the second He has revealed Himself in Christ. Christ Himself is Gods revelation. By the life, suffering and death of Christ we see in the innermost heart of God. Who has seen Christ, has seen God (John 14 : 9).

Kraemer hanteert hier hetzelfde vertrekpunt als zijn islamitische toehoorders, namelijk "Gods openbaring aan mensen". Het verschil met de islam is dat in het christendom de openbaring haar hoogtepunt vindt in de persoon van Jezus.

Legitimering van deze theologische evaluatie

Kraemer was van mening dat de kerk de theologische evaluatie van de islam niet uit de weg mocht gaan, hoe moeilijk deze evaluatie ook is. De voornaamste redenen daarvoor zijn:

1. Het christendom is een theologische godsdienst. Alleen door een theologisch-evaluerende benadering van de godsdiensten kan de kerk trouw blijven aan haar openbaringsbeginsel;
2. Ook de islam is een theologische of profetische godsdienst. Wil men de islam serieus nemen, dan moet men recht doen aan zijn theologische gehalte, en hem vergelijken met en confronteren met de christelijke theologie;
3. Men dient in de islam niet slechts te zoeken naar losse elementen en men mag deze godsdienst niet in de eerste plaats beoordelen naar deze verschillende elementen, maar men moet vóór alles vragen naar zijn leidend beginsel, die in *De Islam als Godsdienstig- en als Zendingsprobleem* (1938, 22) ook wel "de creatieve grondtrekken"

1 Archief van de Raad voor de Zending (voortaan ARvdZ) 85/1/5 (z.j.) 1.

2 H. Kraemer, "The Conception of God", (ARvdZ 84/12/10) 6.

worden genoemd. Deze positiebepaling van Kraemer vinden wij heel duidelijk terug in zijn behandeling van de “aanknopingspunten”, dat wil zeggen: elementen in de bronnen van het christendom en de islam die zij gemeenschappelijk zouden hebben. Deze gemeenschappelijke punten kunnen door kerk en zending gebruikt worden om in gesprek te treden met de islam. Men moet echter, aldus Kraemer, bij het gebruik van deze aanknopingspunten grote voorzichtigheid betrachten. Te vaak worden deze afzonderlijke aspecten losgemaakt van het leidend beginsel van de islam, of zelfs losgerukt uit de context van deze godsdienst met zijn “unique and authentic nature”.³ De islam is geen christelijke sekte (zoals soms gezegd werd), maar is een godsdienst met een sterke eigenheid en met een eigen begin in de persoon van de profeet Mohammed. Veel beter is het daarom om een bepaald aspect altijd te zien vanuit het geheel. Deze drie argumenten maken een theologische evaluatie onafwendbaar.

Wetenschap

Zulk een christocentrische evaluatie van de islam reikt, naar Kraemers overtuiging, dieper en gaat een stap verder dan een strikt wetenschappelijke, fenomenologische benadering van deze godsdienst. Dit betekent nadrukkelijk niet dat hij het niet nodig vindt deze benadering toe te passen om zo de islam beter te leren kennen. Maar haar waarde is slechts betrekkelijk; de op deze wijze verkregen uitkomsten zijn volgens Kraemer geen eindstation.

Als tussenstation echter is de wetenschap van het allergrootste belang. De tijd die Kraemer doorgebracht heeft in de collegebanken van de Leidse Universiteit, onder het gehoor van C. Snouck Hurgronje, dé arabist van zijn tijd, en de drie maanden aan de Sorbonne, waar hij, vlak voor hij zou afreizen naar Cairo, het onderwijs volgde van L. Massignon en zo zijn wetenschappelijke studie van de islam afrondde, zijn cruciaal geweest voor zijn wetenschappelijke vorming, juist op het gebied van de islam.

Fenomenologie

Ook kan men Kraemer, naast wetenschapper, met recht fenomenoloog noemen. Niet voor niets werd hij benoemd tot opvolger van B. Kristensen op de leerstoel voor godsdienstwetenschap aan de theologische faculteit van de Universiteit van Leiden. Later zal S.J. Samartha opmerken dat Kraemer de fenomenologie *verworpen* heeft. Mijn inziens is het juist ter te

3 H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, (1938) 31.

zeggen dat hij haar heeft willen *integreren* in zijn theologische evaluatie van de islam. Immers heeft Kraemer in zijn laatste, onvoltooide en niet-gepubliceerde werk over de islam,⁴ voorafgaand aan zijn (onvoltooide) theologische evaluatie van de islam grote aandacht gegeven aan de fenomenologie van deze godsdienst.

Het gaat Kraemer in zijn theologische evaluatie heel duidelijk om de beantwoording van de waarheidsvraag. Wanneer men de wetenschappelijke en fenomenologische beschrijving heeft gegeven, is de visie op de islam ten diepste nog niet af. De theologie gaat die ene stap verder. Hoezeer ook in het verleden het christelijk theologisch spreken over de islam (en het islamitisch theologisch spreken over het christendom) menigmaal de tegenstellingen heeft verscherpt doordat onnodig harde woorden werden gebruikt, hoezeer ook dit spreken in de ontmoeting tussen christenen en moslims dikwijls onheil heeft gebracht, er blijft wel degelijk de taak christelijk, of beter gezegd christocentrisch, over de islam te spreken.

Culturele ontmoeting

In sommige perioden van de geschiedenis is het gekomen tot een vruchtbare aanraking en ontmoeting tussen moslims en christenen. Zo ook in de elfde en twaalfde eeuw in West-Europa. In Spanje en Sicilië richtten de moslims scholen op, waardoor een belangrijke culturele symbiose geboren werd. Kraemer maakt hierbij echter een kanttekening: het kwam ook hier niet tot een wezenlijke *theologische* ontmoeting. In cultureel, maatschappelijk en vooral filosofisch opzicht (doordat moslimgeleerden de in het Westen in vergetelheid geraakte filosofische werken van de Grieken vertaalden) kwam men nader tot elkaar. In theologisch opzicht echter bleef de ontmoeting onvruchtbaar. Hoe waardevol zij ook geweest mag zijn, ook hier is haar betekenis beperkt en onaf gebleken.

Theologische positiebepaling

Wanneer wij spreken over Kraemers theologische evaluatie van de islam, is het van het grootste belang zijn dialectische visie op de godsdiensten in het algemeen daarbij te betrekken. Het geloof in de openbaring van God in Christus is hét centrale gegeven in zijn visie op de godsdiensten. God

4 “Islam in a Christian Perspective”, 1964/65, ARvdZ 94/6/B.

heeft zich echter ook daarbuiten willen openbaren aan de mens. In zijn “Relation to Non-Christian religion” (2) schrijft hij hierover:

God in all ages and all places has been working in mankind, wrestling with their blindness and resistance towards Him, and trying to meet their gropings and wavering longings for Him. For God has not left Himself without a witness in the consciousness and experiences of man.

Deze passage geeft niet alleen inzicht in Kraemers Godsleer, maar zegt ook veel over zijn antropologische ideeën. In zijn theologische antropologie beschrijft hij twee fundamentele kanten van de (religieuze) mens. Enerzijds wordt in het menselijke antwoord op de goddelijke openbaring zijn afval van God zichtbaar. Toch mag deze kritiek op de religie de ogen niet sluiten voor de hoge afkomst van de mens. De mens is en blijft schepping van God. Al het goede in de mens is terug te voeren op het feit dat hij beeld Gods is. Het religieus bewustzijn van de mens is het teken van dit beelddrager-zijn. Hier manifesteert zich het “ongeneeslijke” menselijke verlangen naar God.

Voor de visie op de islam betekent dit de erkenning dat God zich niet onbetuigd heeft gelaten in deze godsdienst, maar dat de mens het antwoord op deze goddelijke uitnodiging in de islam niet heeft weten te geven. Daarom is de islam, hoewel formeel een profetische, ten diepste een naturalistische godsdienst. “Nach meiner Meinung ist der Islam im Grunde als religio naturalis zu charakterisieren, freilich eine religio naturalis von einer großen religiösen Intensität”, zo lezen wij in Kraemers artikel in *Neue Begegnung von Kirche und Islam* (1960), dat als titel draagt *Die grundsätzlichen Schwierigkeiten in der Begegnung von Christentum und Islam* (21).

Openbaring in de Koran?

Vanuit het hierboven beschreven dialectisch uitgangspunt is het begrijpelijk dat Kraemer openbaringsmomenten in de koran erkent. Hij doet dit echter met een zekere terughoudendheid. De eerste kanttekening is wel dat Mohammed geen *tabula rasa*, geen onbeschreven blad, is geweest. Integendeel; in de koran vinden wij de neerslag van een zichtbare beïnvloeding door jodendom en christendom. Ten tweede ziet men in de koran veel menselijke strevingen terug, die de goddelijke openbaring verduisteren. Vandaar dat voor Kraemer het verschil tussen bijbel en koran niet kwantitatief van aard is (de idee van een soort

evoluitie van godsdiensten, met het christendom op de hoogste sport van de ladder keurt hij duidelijk af), maar kwalitatief. Ten principale gaat het niet om de overeenkomst en het verschil tussen de bijbel en de koran, maar om de tegenstelling tussen Jezus en de koran.

Wanneer het gaat om de persoon van Mohammed, noemt Kraemer hem in “Mohammed”⁵ “één der raadselachtigste figuren der mensheid” (1). Hij was een man met een duidelijk religieus besef en een geestelijke roeping. Maar met name bij zijn overgang van Mekka naar Medina wordt hij ontdekt in zijn menselijkheid. De profeet werd eens staatsman, zo lezen wij even verderop in “Mohammed”; “zijn ontwikkeling liep niet uit op verinnerlijking en zuivering, maar op veruitwendiging en vertroebeling” (2). Deze theocratische eigenheid is voor Kraemer het hart van de islam en tegelijkertijd zijn “zondeval”.⁶ Verderop lezen wij dan:

Evenals ieder geestelijk verschijnsel, moet men een godsdienst, en in het onderhavige geval den Islam, beoordeelen naar zijn fundamentele wezenselementen, naar zijn *creatieve* grondtrekken, dus naar datgene wat hem *scheppend* heeft voortgebracht. Dat bepaalt zijn gehalte en wezen, zijn verborgen opzet en aard. Die scheppende grondtrek van den Islam is onwedersprekelijk de wil tot theocratie. Het merkwaardige in den Islam is juist, dat deze scheppende grondtrek zoo domineerend *blijft* in de uiteindelijke stemming en houding van den Moslim, en in den geest van het geheele systeem, ondanks al den rijken toevloed van en vruchtbare verbinding met andere godsdienstige elementen.⁷

Het Koninkrijk der hemelen is een aards koninkrijk geworden.

Het raadsel van de islam

Wanneer Kraemer tot deze theologische evaluatie probeert te komen, horen wij hem voortdurend spreken over “het raadsel van de islam”. Eerder zagen wij dit woord reeds naar voren komen in de beschrijving van het leven van Mohammed, maar deze term wordt breder door hem gebruikt. De kwalificatie “raadsel” komen wij in al de belangrijker werken van Kraemer over de islam tegen. In 1935 komt het raadselmotief al naar voren⁸ en ook in zijn laatste, onvoltooide werk over de Islam, “Islam in a Christian Perspective”, verschijnt het nog. Het meest uitvoerig

5 1923, ARvdZ 90/1/3b.

6 Hendrik Kraemer, *De Islam als Godsdienst- en als Zendingsprobleem*. Den Haag: Boekencentrum, 1938) 12.

7 *Idem*, 22-23.

8 “Verslag van mijn Verblijf op Borneo van 18 Maart tot 2 April 1935”, ARvdZ 85/2/21.

is het omschreven in zijn *De Islam als Godsdienstig- en als Zendingsprobleem*.

Deze term “raadsel” is in de latere godsdienstwetenschap negatief beoordeeld. In 1978 schreef P.S. van Koningsveld: “Naar mijn opvatting is er genoeg geraadseld. De Islam heeft binnen de Nederlandse protestantse theologie tot nog toe geen eerlijke behandeling gekregen”.⁹ Hierbij had hij ook het oog op Kraemer. Om Kraemer recht te doen moeten wij de term zoals door hem gebruikt mijns inziens op twee manieren lezen:

1. als een synoniem voor “de paradox” van de islam als godsdienst, en
2. als een aanduiding van ons onvermogen de islam als deelnemer aan de wereldgeschiedenis te begrijpen.

Het eerste punt krijgt in het denken van Kraemer de meeste nadruk en heeft, meer dan het tweede, betrekking op de inhoud van de islam.

“Raadsel” als synoniem voor “paradox”

De paradox van de islam heeft naar de mening van Kraemer op twee aspecten betrekking.

1. De eerste paradox is die van de oppervlakkigheid van de theologie van de islam (en in de religieuze ervaring en het religieuze besef van de moslim) tegenover een enorme gedrevenheid, ja zelfs fanatisme, bij zijn aanhangers. Die oppervlakkigheid van de theologie uit zich vooral daarin, dat het drama tussen God en mens ontbreekt. In een van zijn dagboeken, “Dagboek over de Reis in Britsch-Indië (1929-1930)”,¹⁰ schrijft hij naar aanleiding van een onderhoud met Maulana Muhammad Ali, voorzitter van de Ahmadijja van India, over een diep verschil tussen christendom en islam. Hij merkt op dat er in de islam zo vaak geen opvatting van zonde is, geen diepte en geschoktheid, geen ervaring van de kloof van heiligheid en de honger naar volmaaktheid.

Dit alles komt voort uit het verschil tussen de twee godsdiensten inzake de leer van de verzoening. Alle godsdiensten zijn buiten Jezus Christus pogingen tot zelfverlossing. Onder dit oordeel valt ook de islam. In plaats van te leven uit genade, ziet men zich in de islam, wat de verlossing betreft, gebonden aan een wettische houding in de geest van het talmoedisch jodendom. Wanneer Kraemer dan ook in zijn, hiervoor reeds genoemde lezing “The Conception of God”, voor moslims het

⁹ *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, (1978), 282.

¹⁰ ARvdZ 94/8/B.

christendom beschrijft, is het deze tekortschietende islamitische verzoeningsleer die hij op het oog heeft en indirect aan de orde stelt. Hij zegt:

Christianity is a religion of redemption. Mankind, if it follows the dictates of its own heart, is swerving away from God and by nature men will not live according to God's will. Certainly many people are trying to keep God's commandments, but that is not out of totally disinterested love. By this way they try to obtain God's favour. That is impossible because God cannot accept any selfishness or imperfection. In the Gospel mankind are therefore considered as a host of lost sheep and God as the good Shepherd, who is untiringly seeking for his lost ones. The Bible teaches that God will save us, that He will not let us alone in our wretchedness. The significance and secret of the life and death of Jesus Christ is that God reveals in Him, that He Himself is suffering because of the wretchedness of mankind. The most lofty thinking people agree that the highest thing in the world is pure self-sacrificing and self-denying love. By this only we can obtain joy, peace and perfection. If that is true and our hearts tell us that it is true, and we believe earnestly in it then to my opinion it is a matter of course that the Highest Being, whom we know and adore, is also the Highest Love.¹¹

Met instemming citeert Kraemer dan ook meermalen Blaise Pascal, die over de islam zei: “Moehammed heeft den weg gekozen om, menschelijk gesproken, te slagen, Jezus Christus dien om, menschelijk gesproken, te falen”.¹²

De oppervlakkigheid van de islam heeft, behalve met de verzoeningsleer, ook te maken met het godsbeeld. Het sterk accentueren van de soevereiniteit van God heeft een oververhitting van de theocentriciteit tot gevolg. Deze eenzijdige beschrijving van God gaat niet alleen ten koste van Zijn andere, met name van de Vaderlijke eigenschappen, maar ook ten koste van de antropologie. Deze laatste komt in de koran en in de latere theologische geschiedenis van de islam nauwelijks aan de orde, zeker niet in uitgewerkte vorm.

De oppervlakkigheid van de islam heeft ook te maken met zijn versteende openbaringsbegrip. Kraemer bedoelt hiermee het dogma van de onfeilbaarheid en ongeschapenheid van de koran, dat men steeds weer in de theologiegeschiedenis van de islam tegenkomt. Terwijl het in de bijbel gaat om de Persoon (Jezus Christus) – Kraemer heeft daarom geen bezwaar tegen een historisch-kritische benadering van de Schrift – is de koran veeleer het uit de hemel nedergedaalde boek. De openbaring vindt bovendien niet, zoals in de bijbel, plaats in de geschiedenis (van God met

11 H. Kraemer, “The Conception of God”, (ARvdZ 84/12/10) 9.

12 Kraemer, *De Islam als Godsdienstig- en als Zendingsprobleem*, 14-15.

mensen), maar is “senkrecht von oben”. De openbaring wordt min of meer buiten Mohammed zelf om aan hem gedichteerd.

2. De tweede paradox is die van de onoorspronkelijkheid van de islam versus een geweldig superioriteitsgevoel. Deze vermeende superioriteit vormt dikwijls een sta in de weg voor een open en eerlijke ontmoeting met moslims. Kraemer noemt dit zelfs een van de “onoverwinnelijke moeilijkheden” voor christelijke zending.¹³ De islamitische theologie ziet de oudere openbaringsgeschriften van het joden- en christendom (Tenach, het Oude en Nieuwe Testament) achterhaald door de nieuwere openbaring, die Allah gegeven heeft aan Mohammed en die opgetekend staat in de koran.

Ontmoetingen met moslims

Kraemer kiest dus nadrukkelijk voor een theologische evaluatie, met de openbaring van God in Jezus Christus in het midden. Is daarmee niet de ontmoeting met moslims een onmogelijke zaak geworden? Maakt een dergelijke stellige uitgangspositie niet bij voorbaat elke poging tot ontmoeting vruchteloos? Deze vraag is van het allergrootste belang. Daarom is het essentieel dat een studie over Kraemer en de islam niet alleen deze vragen stelt, maar ook handreikingen biedt om tot een evenwichtige beantwoording van deze vragen te komen. Kraemer heeft mijns inziens aan deze vraagstelling zeker een bijdrage willen en kunnen geven. De volgende aandachtspunten zijn een poging hier met behulp van zijn denken het begin van een antwoord op te geven.

1. Kraemers eigen ontmoetingen met moslims

Het ging Kraemer in die theologische evaluatie niet om de beoordeling van de islam “an sich”. Veeleer was het hem erom te doen juist *door middel van* die evaluatie de ontmoeting met moslims aan te gaan. Hij heeft in zijn eigen leven laten zien hoe wezenlijk en hoe mogelijk voor hem de ontmoetingen met de moslims zijn geweest.

Van groot belang, wat dit punt betreft, is zijn tijd in Cairo (1922-1923) en Nederlands-Indië (1923-1936) geweest. Ook zijn latere rondreizen voor de zending door vele Aziatische (deels islamitische) landen kunnen hierbij aangetekend worden. Zijn dagboeken uit die tijd geven een levendig verslag van allerlei ontmoetingen, onder andere met

13 *Ibidem*, 29.

hooggeplaatste moslims, maar evenzeer met moslims uit alle andere geledingen van de maatschappij.

In het bijzonder kunnen hier worden vermeld Kraemers ontmoetingen met K.H. Mohammed Dahlan, de stichter van de islamitische hervormingsbeweging Muhammadiyah in Nederlands-Indië/Indonesië. Kraemer acht hem zeer hoog en schrijft in *Zes Jaar Padvinden*¹⁴ onder andere over “zijn hoog moreel en godsdienstig gehalte”. Kraemer had hoge verwachtingen van hem wat de mogelijkheid betreft voor ontmoetingen tussen christendom en islam. Zo schreef hij in zijn “Dagboek van Djogja van 1922 - 1924”¹⁵ over hem:

Welk een nobele kop vol rust en vuur tegelijk heeft deze man. [– – –] De kjai is het middelpunt. Hij is een levend man. Hij sprak er zijn blijdschap over uit dat we samen de waarheid zouden gaan zoeken als ik beter Jav[aans] kende. Ik krijg een zeer actieve en gunstige indruk van Moehammadijah. [– – –] Wanneer men hem zoo ziet, temidden van zijn leerlingen en aanhangers is het verkwikkend te zien hoe hij de bron van geest en inspiratie voor hen is.

Helaas echter is Dahlan al spoedig, in 1923, overleden.

Vriendschap en bewondering voor moslims was Kraemer niet vreemd. Het moge genoeg zijn hier het volgende citaat van Kraemer weer te geven uit het verslag van zijn verblijf in Cairo, gezonden aan het Nederlands Bijbelgenootschap.¹⁶

Verschillende inzichten, die ik door studie had verkregen, hebben nieuwen gloed en leven gekregen. [– – –] Ik heb ruimschoots gelegenheid gehad met menschen van allerlei soort te spreken, hun geestesgesteldheid en reactie op allerlei verschijnselen, ideeën en gevoelens gade te slaan en na te proeven. Mijn streven was steeds de dingen in eigen verband te begrijpen, wa[n]t om inzicht te krijgen in een vreemde wereld is niet in de eerste plaats van belang, wat wij op grond van onze eigen maatstaven ervan denken, maar hoe de personen zelf voelen en denken. Daarna komt pas het opsporen der oorzaken voorzoover dat mogelijk is, en het oordeel dat wij ons op grond daarvan kunnen vormen. Deze houding is het Bijbelgenootschap voldoende vertrouwd door het illustere voorbeeld van Dr. Adriani.

14 *Zes Jaar Padvinden. Rede uitgesproken door Dr. H. Kraemer in de Algemeene Vergadering van het Nederlandsch Bijbelgenootschap op Donderdag 21 Juni 1928 in de Doopsgezinde Kerk te Amsterdam*, (Amsterdam: Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1928) 11.

15 ARvdZ 94/8/C; d.d. juli 1922, p. 4

16 “Rapport van Dr. H. Kraemer aangaande zijn Verblijf te Cairo van 15 Nov. 1921 – 13 Mrt. 1922, p. 1-2”, ARvdZ 94/8/C.

Gezien de levensloop van Kraemer en de vele hartelijke ontmoetingen die hij met moslims gehad heeft, kan men mijns inziens onmogelijk volhouden dat zijn theologische evaluatie ontmoetingen in de weg stond. Naast deze biografische benadering kunnen ook inhoudelijke opmerkingen over Kraemers denken gemaakt worden, waaruit zal blijken hoe hij zelf de ontmoeting voor ogen heeft gehad.

2. Bescheidenheid

De christen mag, naar de stelligste overtuiging van Kraemer, nooit denken Gods waarheid in bezit te hebben. De kerk heeft de waarheid van Christus niet in pacht, maar deze is haar geschonken. Dit dient zij ook te bedenken, wanneer zij zich waagt aan een theologische evaluatie van de godsdiensten. Een superieure houding geeft wel hete hoofden, maar ook koude harten. Als de kerk een dergelijke fundamentalistische houding aanneemt, moet deze daarom onder kritiek van het evangelie worden gesteld. Trots is de grootste blokkade voor een werkelijke ontmoeting met een niet-christen. Het tegendeel hiervan is: het als een voorrecht te beschouwen getuige te mogen zijn van de evangelische genade.

Steeds bedoelt Kraemer uiteindelijk niet slechts een beschrijving en evaluatie te geven van een religieus systeem als de islam, maar te komen tot een ontmoeting met de mens. Het gaat niet, zoals zo dikwijls in de eerdere ontmoeting tussen christendom en islam, om het winnen van het dispuut, maar om het zoeken van harten. Vandaar dat men Kraemer zo hartelijk ziet instemmen met het initiatief tot de “Round-Table Conferences” van Stanley Jones, een methode van ontmoeting, die later door Kraemers leerling, J. Verkuyl, in Midden-Java zal worden overgenomen.

3. Een moeizame geschiedenis

Deze bescheidenheid is temeer vereist vanwege de moeizame verhouding tussen christenen en moslims in het verleden. De geschiedenis van de kruistochten onderstreept dat de kerk de islam met grote voorzichtigheid tegemoet moet treden. Deze pijnlijke geschiedenis, die vooral te wijten is aan de agressieve houding van de kerk, ligt nog vers in het geheugen van de moslim. Ook het koloniale tijdperk versterkt de argwaan van de islamitische wereld jegens het westen. Kraemer schrijft hierover:

The bitterness of the memory [van de moslim] arises from the conviction of having been the victim of unjustifiable aggression and insulting intolerance, and has deepened the

feeling of distrust and animosity against Christianity and what it represents. This deep-seated feeling is not minimized in any measure by the consideration that the whole mode of Muslim expansion [---] could also be seen as one long act of raiding aggression on Europe. The right to rule is so deeply embedded in the spirit and structure of Islam that its military aggressive behaviour in history is considered as a natural title of glory.¹⁷

In tegenstelling tot deze agressieve houding in verleden en heden, past de kerk een houding van dankbare afhankelijkheid van God, omdat dit de eis is van het evangelie. Juist in het christendom is vanwege het onderwijs van Christus werkelijke dankbaarheid mogelijk in plaats van superioriteit en menselijke trots. Het Nieuwe Testament spoort niet aan tot de *djihaad*, maar tot vergevende liefde.

Een ander aspect van de moeizame verhouding tussen moslims en christenen is de dubbele houding bij moslims, en al bij Mohammed zelf, ten aanzien van de “lieden van het boek”. Enerzijds ervaart de moslim in het gezamenlijke bezit van “het boek” een stuk broederschap met joden en christenen, anderzijds overheersen dikwijls vijandschap en superioriteitsgevoel.

4. *Onthullen en verheffen*

Het ging Kraemer er in zijn theologische evaluatie zeer zeker niet om een vernietigend oordeel over de islam te vellen. Integendeel, hij wilde een kritische beoordeling geven, die gepaard ging met *het verlossend Woord*. In zijn laatste werk over de islam (“Islam in a Christian Perspective”) gebruikt hij het woordenpaar “onthullen” (*unveiling*) en “verheffen” (*elevate*) om het doel van de theologische evaluatie van de islam aan te geven. Overigens moet men hierbij wel bedenken hoe Kraemer dit “onthullen” en “verheffen” in de eerste plaats toepast op de christelijke kerk. Of, om het bijbels te zeggen, “het oordeel beginne van het huis Gods” (1 Petrus 4:17).

5. *Meeworstelen in de crisis*

De “verheffing” van de islam heeft, wat Kraemer betreft, alles te maken met de nood waarin de islam in het koloniale tijdperk en in de tijd daarna is geraakt. De islam is door de aanraking met de westerse cultuur in een grote innerlijke verdeeldheid terecht gekomen. Deze toestand wordt versterkt doordat de grondbeginselen van de islam middels de onwrikbare “shari’a” al in de eerste eeuw van zijn bestaan zijn vastgelegd. Het westen

17 “Islam in a Christian perspective”, 73.

dwingt de islam opnieuw na te denken over het bestaansrecht van deze door de moslim als tijdloos gekwalificeerde “shari’a”. In de versplinterende reacties op het westen in de islamitische wereld onderscheidt Kraemer vier hoofdtypen: de orthodoxe, de moderne, de volks- en de onzuivere islam. De orthodoxe islam probeert zoveel als mogelijk is het eigen gedachtegoed vast te houden en alle westerse invloeden en gedachten te weren. De islam is de godsdienst van het verleden en van de toekomst. De moderne islam daarentegen zoekt aanpassing en assimilatie met het westerse gedachtegoed, wel met behoud van de eigen godsdienst. Vele moderne apologieën van de islam komen uit deze houding voort; hierin wordt de koran in overeenstemming gebracht met het moderne, westerse, denken. De volksislam heeft al veel eerder een assimilatie met de oosterse cultuur aangegaan en is tot op zekere hoogte minder beïnvloedbaar voor westerse ontwikkelingen. De onzuivere moslims zijn zij die de schijn ophouden van godsdienstigheid, maar door de atheïstische westerse neigingen volstrekt los geraakt zijn van de godsdienstige inhoud van de islam. Hun godsdienst is slechts uiterlijk.

Wat Kraemer in zijn verblijf onder moslims het meest geraakt heeft, is het gebrek aan een zuiver godsdienstige probleemstelling. In die gistende wereld van de islam is “het verschijnsel van de irreligiositeit de meest fundamentele bedreiging voor de islam”.¹⁸ Dit alles is niet bedoeld om de islam hierop af te rekenen. Kraemer heeft deze geestelijke ontmoeting werkelijk gemist. Geloofsvragen moeten de overhand krijgen op een intellectueel theologisch systeem en het streven naar een *corpus islamicum*, waarvan ook het panislamitische streven een duidelijk signaal is. De islam moet

leeren, mits ze den noodigen ernst daartoe hebben, dat geen in ’t wilde weg gegrepen afweerwapenen, maar alleen een verdieping in zichzelf, een ernst maken met eigen *werkelijk* bezit, hoop en recht kunnen schenken op handhaving van den Islam als een bevredigende en bevrijdende godsdienst.¹⁹

Juist in zo’n tijd van verschuivingen, onrust en geesteloosheid is het de taak van het westen, en in het bijzonder van de kerk, hier een bevrijdende invloed uit te oefenen. De kerk heeft immers, naast een duidelijke

18 Kraemer, “Islam in a Christian Perspective”, 3; Cf. Kraemer, *The Christian Message*, 269.

19 H. Kraemer, “Kanttekeningen op de Pers”, *De Opwekker*, jrg. 70 (1925) 129-130.

maatschappelijke en politieke taak, een geestelijke opdracht. Ten diepste heeft zij een christelijke roeping te vervullen. Zo schrijft hij:

Ik had de overtuiging dat de Zending zien als een eerbiedwaardige, maar bijkomstige uiting van het Christendom een miskennis was, begaan aan het wezen van het Christendom zelf. Ze is van dat wezen de onmisbare en noodzakelijke uiting, de zich door de eeuwen voortplantende roepstem Gods aan de wereld tot bekeering en wedergeboorte, en daarom in onzen tijd van wereldhistorische crisis en verschuiving de grootsche poging om Gods heiligen liefdedwil tot een levende en regenererende werkelijkheid in de wereld te maken.²⁰

Dit betekent dat Kraemer religieuze samenwerking in de oosterse crisis mogelijk acht, niet in de laatste plaats omdat beide godsdiensten met dezelfde krachten van het secularisme geconfronteerd worden. Ook in de islam zijn, aldus Kraemer, geestelijke waarden die dit tij kunnen keren. Hiermee is geen essentiële eenheid van godsdiensten verdedigd. Er is wel gesprek maar geen viering. Immers: interreligieuze vieringen zijn “false”, “insincere”, “spiritually unclean”, “creating newly constructed Gods”.²¹ Een interreligieuze ontmoeting kan alleen ontmoeting zijn vanuit eigen geloofsvooronderstellingen. Daarover moet ook het gesprek gaan, uiteraard wel met wederzijds respect.

6. Christendom en islamitische mystiek

Hiervoor zagen wij hoe vaak het in Kraemers ontmoetingen met moslims niet kwam tot een wezenlijk geestelijk gesprek. Bieden dan de mystieke stromingen in de islam niet betere mogelijkheden om tot een werkelijke ontmoeting te komen? Anders gezegd: kan de mystiek niet de kloof overbruggen tussen christendom en islam? In praktisch opzicht liggen hier zeker mogelijkheden voor een vruchtbare ontmoeting. Maar op theoretisch niveau staat het geheel anders.²² Kraemer maakt hierover drie belangrijke opmerkingen. In de eerste plaats is de islam een profetische godsdienst, waarmee de mystiek principieel in strijd is, omdat die voortkomt uit een naturalistisch monisme. Ten tweede: de mystieke islam heeft in geen enkel opzicht de islamitische nadruk op de theocratie, als centrum van de islamitische theologie, kunnen verdrijven. In de derde plaats: Kraemer beschouwt ook de mystieke beweging vanuit een dialectisch uitgangspunt. “Mysticism is one of the most sublime and most

20 [Kraemer], *Zes Jaar Padvinden*, 6.

21 H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, (1956), 368-370.

22 Kraemer, *The Christian Message*, 358.

dangerous products of naturalistic monism”, zo schrijft hij.²³ Ten slotte beschrijft Kraemer het verschil tussen christelijke en islamitische mystiek als volgt: voor de christelijke mystiek is kenmerkend een streven naar heiligheid (“Summum Bonum”), terwijl de islamitische mystiek bewaart voor ritualisme en dogmatische verkramping in de islam.²⁴

7. *De zendeling als het aanknopingspunt*

Er werd hierboven al even gesproken over de aanrakingspunten tussen islam en christendom. Maar ook om een andere reden moeten deze nog aan de orde komen. Want in de beschrijving van de overeenkomsten tussen beide godsdiensten gaat het Kraemer niet om de vraag of wij geloven in dezelfde God (daarvoor is het wezen van de islam te verschillend van het christendom). Het gaat bij deze momenten van (betrekkelijke) overeenkomst om een mogelijkheid tot communicatie, zo lezen wij in zijn laatste werk over de islam, “Islam in a Christian Perspective”:

Its final and main object is to show that rather this theological evaluation should be the basis for the most important thing that has to happen, that is to say: Communication. This point has to be stressed, as customarily the term: theological evaluation, suggests that it is the final thing. This book takes a contrary line.²⁵

En in die poging tot communicatie is *de zendeling* het aanknopingspunt. Communicatie en dialoog zijn het uiteindelijke doel van alle arbeid van Kraemer. Deze ontmoeting, zo vervolgt hij, moet bij de zendeling als “imitatio Christi” “love-inspired” zijn.²⁶ Schitterend is in dit opzicht zijn niet-gepubliceerde “Franciscus van Assisi”.²⁷ Voor Franciscus heeft Kraemer grote bewondering, juist ook om zijn benadering van de islamitische wereld.

8. *Tot slot: dialoog*

Hoe wordt de kloof in het gesprek tussen christenen en moslims overbrugd? Dit is de vraag overal waar mensen van verschillende godsdienstige overtuiging elkaar ontmoeten, maar zeker is het ook de vraag van Kraemer. Hierboven is geprobeerd daar enigszins een antwoord

23 *Ibidem*, 357.

24 Kraemer, “Islam in a Christian Perspective”, 243.

25 *Ibidem*, 7.

26 *Ibidem*, 17.

27 z.j., ARvdZ 84/12/7.

op te geven. Naar de stellige overtuiging van Kraemer kan dialoog alleen plaatsvinden, wanneer beide gesprekspartners hun eigen godsdienstige hart in het gesprek betrekken, en tegelijkertijd diep respect hebben voor al datgene wat de ander heilig is. Hartelijk kan ik onderschrijven wat Kraemer zegt in zijn voorwoord op *Religion and the Christian Faith*: “the pursuit of truth is not served by courtesy or discourtesy, but by open, sincere discussion”.²⁸

Ik wil graag eindigen met de woorden van C.S. Lewis, die wat mij betreft zo direct aansluiten bij het ontmoetingsdenken van Kraemer: “Als we vanaf het begin meer op de ander hadden gelet dan op datgene waar onze vriendschap *over ging*, dan zouden we hem nooit zo goed hebben leren kennen of liefhebben. Je vindt de strijder, de dichter, de filosoof of de christen echt niet door hem diep in de ogen te kijken als was hij je minnaar; je kunt beter met hem strijden, lezen, redetwisten.”²⁹

28 Kraemer, *Religion and the Christian Faith*, 5.

29 C.S. Lewis, *De Vier Liefdes* (1992), 74.

Beredeneerde bibliografie betreffende
Hendrik Kraemer sinds 1988

Chr.G.F. de Jong

Enkele biografische gegevens van Hendrik Kraemer

17 mei 1888 geboren te Amsterdam; 1900-1905 na de dood van zijn ouders opgevoed in het weeshuis van de Hervormde diaconie te Amsterdam; 1905-1911 studie aan de pas gestichte zendingsschool te Rotterdam; 1911-1921 studie Indonesische taal aan de RU Leiden, in opdracht van het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG); 1921 promotie te Leiden; 1921 vier maanden studie te Cairo; 1922-1936 werkzaam in Midden-Java namens het NBG; studie van Javaanse en islamitische cultuur; 1928 aanwezig op de tweede wereld-zendingsconferentie te Jeruzalem; 1934 voorzitter van het College van Curatoren van de Hogere Theologische School te Buitenzorg; 1936-1937 in dienst van de Int. Zendingraad (IMC) ter voorbereiding van de derde Wereldzendingsconferentie te Tambaram (India) in 1938, schreef hiervoor *The Christian Message in a non-Christian world* (1938); 1937-1948 hoogleraar te Leiden in de Godsdienstgeschiedenis en Godsdienstfenomenologie; 1938 aanwezig op de Tambaram-conferentie; 1942 geïnterneerd in Sint-Michiëlsgestel; 1945 betrokken bij de oprichting van de PvdA; 1948 betrokken bij de oprichting van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam; 1948-1955 directeur van het Oecumenisch Instituut van de Wereldraad, te Château de Bossey bij Genève; 11 nov. 1965 overleden.

Introductie

In 1988 was het een eeuw geleden dat Hendrik Kraemer werd geboren en een halve eeuw gelden dat te Tambaram (Zuid-India) de derde Wereldzendingsconferentie gehouden werd, waarvoor Kraemer zijn beroemd geworden *The Christian Message in a non-Christian World* schreef. Beide feiten, maar vooral het laatste, zijn herdacht met een groot aantal publicaties en enkele congressen, zoals in januari 1988 te Tambaram, onder auspiciën van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad, en begin juni 1988 in het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) te Oegstgeest. Aan de VU in Amsterdam werd in mei 1988 een besloten symposium gehouden over “Dialogue and Syncretism”, dat weliswaar niet speciaal aan hem gewijd was, maar waar

zijn visie wel herhaaldelijk aan de orde kwam.¹ Deze korte opsomming geeft al aan dat het vooral Hendrik Kraemer de zendingstheoloog en – in mindere mate – de godsdienstwetenschapper was, waarnaar de belangstelling in 1988 uitging. Ter gelegenheid van deze symposia verscheen: *Hendrik Kraemer bibliografie en archief: een uitgave ter gelegenheid van het 100e geboortjaar van H. Kraemer* / samengesteld door Retnowinarti, M. van der Meij en Th.C. van der Meij; onder leiding van M. Dirkzwager; met een inleiding van M.R. Spindler. - Leiden/Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1988.

Het herdenkingsjaar 1988-1989

Nadat J. Slomp met zijn artikel “Hendrik Kraemer” in *Rondom het Woord*, jrg 30, nr 1 (mrt 1988) 81-85, zijn lezers had herinnerd aan de op handen zijnde honderdste geboortedag (17 mei) van Hendrik Kraemer, en nadat er zelfs een radio-uitzending aan gewijd was (verslag in “Hendrik Kraemer 100 jaar geleden geboren.” *Binding, NPB*, afd. Parijs, nr 469 (1988) 5-8), werd van 1 tot 3 juni 1988 in het HKI te Oegstgeest te zijner nagedachtenis een internationaal symposium gehouden dat als thema had “Wereldculturen en Wereldgodsdiensten”, nader toegespitst op “de positie van de kerk in de dialoog tussen de verschillende culturen en godsdiensten”. Zo’n tachtig vertegenwoordigers van de oecumenische beweging (rooms, evangelikaal, protestant) namen eraan deel, afkomstig uit alle windstreken der aarde. De vijf te Oegstgeest gehouden inleidingen (Mulder, Ariarajah, Adler en Van Peursen, plus een nabeschouwing van Hoedemaker, zie beneden) en enkele aan Kraemer gewijde artikelen werden met een aantal andere bijdragen in een speciaal Kraemernummer van *Wereld en Zending*, jrg. 17, nr 3 (1988) opgenomen. Jan van Butselaar geeft daarin in “Tambaram revisited. De betekenis van de Wereldzendingconferentie van 1938 kritisch bekeken”, 207-212, een verslag van de conferentie te Tambaram in januari 1988, waar, op basis van “Tambaram-1938” o.m. gesproken werd over de verhouding tussen zending en dialoog; Armand Garon, gaat in “Missionum Magister. Leermeester van de zending/missie Hendrik Kraemer 1888-1965”, 213-221, in op de verscheidenheid van werk en prestaties van Kraemer. Jan Slomp, “Kraemer en de dialoog met moslims”, 222-227, geeft aan dat

1 M.R. Spindler, “Ten geleide: Hendrik Kraemer en geen einde”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, jrg. 42 (1988) 273-275.

Kraemer in zijn negatieve beoordeling van de islam tegenwoordig niet meer te volgen is; Dick Mulder, "De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen", 230-238 (vgl. D.C. Mulder, "The Dialogue Between Cultures and Religions: Kraemer's Contribution in the Light of Later Developments", *The ecumenical review*, vol 41, 1 (1989) 13-19) beschrijft wat er op het gebied van de ontmoeting van godsdiensten en culturen veranderd is sinds Kraemer's dood, waarbij met name de exclusieve aanspraken van de bijbelse boodschap bij velen voor aarzeling zorgen. Het negatief klinkende "syncretisme" wordt door Mulder positiever gewaardeerd en vervangen door het meer neutrale "interpenetratie".² In dezelfde geest als Mulder schrijft S. Wesley Ariarajah, die in "Een christelijke minderheid in een niet-christelijke culturele en religieuze omgeving, vooral in de Derde Wereld", 239-246 (vgl. S. Wesley Ariarajah, "Christian Minorities Amid Other Faith Traditions. A Third-World Contribution", *The ecumenical review*, vol. 41, 1 (1989) 20-29), betoogt dat reeds te Tambaram-1938 stemmen opgingen ten gunste van een meer inclusief verstaan van de openbaring en een positievere benadering der niet-christelijke godsdiensten dan bij Kraemer het geval was. Hij schrijft de betrekkelijk geïsoleerde positie van de Aziatische kerken in de huidige samenlevingen toe aan de invloed van Kraemer. E. Adler, "Een christelijke gemeenschap in een omgeving van post-christelijke ideologieën, vooral in de Tweede Wereld", 247-253 (vgl. E. Adler, "Dialogue in the Second World", *The ecumenical review*, vol 41, 1 (1989) 30-35) beschrijft de bij tijd en wijlen precaire positie van gelovigen in de officieel atheïstische samenleving van de DDR, waarin de kerk, naar Kraemer, toch geroepen wordt tot dienstbetoon. De filosoof C.A. van Peursen noemt in zijn "Een christelijke gemeenschap in een gesecculariseerde wereld, vooral in de Eerste Wereld : naar een post-seculair tijdperk", 254-258, Kraemer niet, doch gebruikt wel diens gedachtegoed, terwijl L.A. Hoedemaker, "Hendrik Kraemer in de spiegel van de actuele oecumenische discussie", 259-264, een overzicht geeft van de waarde van Kraemer's visie in de discussiethema's die tijdens het symposium aan de orde zijn geweest. Een door allen gedeelde conclusie of een gemeenschappelijk corpus van inzichten t.a.v. Kraemer's erfgoed heeft hij niet gesignaleerd. Andere thema's die te Oegstgeest wel

2 D. Mulder, "De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen", *Wereld en Zending*, jrg. 17, nr 3 (1988) 230-238, spec. 236.

aandacht kregen doch kennelijk minder of niet tot debat aanleiding gaven, waren Kraemer als geëngageerde gemeentebouwer, als de gehoorzame discipel, als pionier in de internationale oecumenische beweging en als voorman, met Gravemeijer en Banning, van de beweging Kerkherstel in de NHK.³

Ook in *The ecumenical review*, vol 41, 1 (1989) verschenen bijdragen gewijd aan Kraemer, waarvan enkele vertalingen waren van wat in *Wereld en Zending* (1988) was opgenomen (Mulder, Ariarajah, Adler en Van Peursen, zie boven). Nieuw waren beschouwingen van Philip A. Potter en L.A. Hoedemaker. Potter betuigt in zijn “WCC and the World of Religions and Cultures”, 4-12, enerzijds zijn instemming met Kraemer’s “bijbels realisme” volgens hetwelk alle godsdienstige en morele leven der mensheid be- en geoordeeld wordt aan de hand van God’s in Christus geopenbaarde wil, doch betoogt anderzijds dat daarnaast ruimte gemaakt moet worden voor een theologische antropologie die erkent dat God in alle mensen kan handelen. L.A. Hoedemaker, “Kraemer Reassessed”, 41-49, schetst de relevantie van Kraemer’s zendingstheologie op basis van de resultaten van de symposia te Tambaram (jan. 1988) en Oegstgeest (juni 1988). Hij laat daarnaast lijnen zien die in Kraemer’s denken lopen tussen diens betrokkenheid bij de voorbereiding van de vorming van onafhankelijke kerken in Indonesië voor de oorlog en bij de beweging Kerkherstel in de NHK gedurende en na de oorlog in Nederland. Hij besluit met de suggestie het oude dilemma dat ons dwingt te kiezen tussen de exclusiviteit van de christelijke openbaring en de herkenning van Gods handelen in alle religies van de hand te wijzen, in de erkenning dat God alle godsdiensten gebruikt als mogelijkheden voor de mens om het hoofd te bieden aan de uitdagingen die de omstandigheden hem stellen.

Op de boven al meermales genoemde conferentie te Tambaram in januari 1988 hield J.A.B. Jongeneel een inleiding, getiteld “Het christendom en de -ismen: een beschrijving, analyse en bijstelling van Kraemers zendingstheologie”. Het is verschenen in *Kerk en Theologie*, jrg 39, nr 2 (1988) 92-109. Een Engelse versie, getiteld “Christianity and the -isms: a description, analysis and rethinking of Kraemer’s theology of missions”, verscheen in *Bangalore Theological Forum: A Journal of the United Theological College, Bangalore*, 20/1-2 (1988) 17-41. Hierin gaat Jongeneel in op Kraemer’s houding tegenover een aantal bewegingen of

3 *Wereld en Zending*, jrg. 17, nr 3 (1988) 181-292, spec. 229.

stromingen (de -ismen), die in zijn ogen de kerk en vooral de zending tot een duidelijk standpunt dwongen, te weten 1. het secularisme, 2. het nationalisme, 3. het imperialisme, 4. het syncretisme, 5. het humanisme en 6. het kolonialisme. De bespreking van deze termen wordt voorafgegaan door een bespreking van Kraemer's eigen "-isme", het "bijbels realisme", een term die voor het eerst in *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) verschijnt en daar wordt gepresenteerd als "the fundamental startingpoint and criterion of all Christian and theological thinking",⁴ te weten de wil van God. Afgezien van enkele punten van kritiek (t.a.v. Kraemer's *exclusivisme* van het christendom, *reductie* van de openbaring tot het "in Christus", en *impersonalisme*) houdt Jongeneel hier met Kraemer vast aan de notie van "de Bijbel als vehikel van theocentrisch godsgeloof en theocentrische ethiek" en aan de plicht van de theologie met de bijbel midden in de wereld te staan. Beide elementen zijn inherent aan Kraemer's bijbels realisme en bewaren de reeds te Tambaram (door Kraemer) beleden en (door sommigen) bestreden (in essentie Kierkegaardiaanse) discontinuïteit tussen het christendom – niet opgevat als gesloten, wel-doorgedacht stelsel van geloofswaarheden (want dan is het een -isme) maar geformuleerd in de voluntaristische (of ethische⁵) en profetische termen van het Bijbels realisme – en de andere levende godsdiensten, ja met alle -ismen. Hierin zit Jongeneel aan de voeten van Kraemer en acht hij hem van blijvend belang. In zijn "Kraemer und Samartha, zwei 'feindliche Brüder'", *Zeitschrift für Mission*, vol. 14, nr 4 (1988) 197-205; ook verschenen als "Kraemer en Samartha, twee 'feindliche Brüder'", *Areopagus*, jrg. 21/4 (1988), 55-66, en als "Hendrik Kraemer and Stanley J. Samartha: two adverse brothers", *Bangalore Theological Forum: A journal of the United Theological College, Bangalore*, 21/2 (1989) 3-15, gaat J.A.B. Jongeneel in op de verhouding tussen Kraemer en zijn leerling en "post-Kraemeriaan" Samartha, een voorganger van Ariarajah als hoofd van het dialoog-programma van de Wereldraad van Kerken, waarbij Kraemer staat voor de "klassieke" zendingstheologie, en Samartha, die sinds Uppsala (1968) het gezicht van het dialoogprogramma van de Wereldraad heeft bepaald, voor de "'moderne' dialoog-theorie". Staat voor Kraemer het getuigen "van boven" centraal, Samartha wil in het gesprek met niet-

4 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, (1938) 66; Jongeneel, "Het Christendom en de ismen", 93.

5 Term van C. Hallencreutz, *Kraemer Towards Tambaram*, (Uppsala, 1966), 97-99.

christenen ook waarheidselementen “van beneden” (de context der kerk) verdisconteren, wat zijns inziens ten koste gaat van de absoluteheid die Christus als norm voor Kraemer nog was.

H. Postma, *“Culture shapes the voice that answers Christ”*: Een onderzoek naar de relatie evangelie en cultuur aan de hand van de visie van H. Kraemer, M.M. Thomas en A. Pieris. Doct. Scriptie, RUG, 1988, vestigt de aandacht op de ‘duidelijke aanwezigheid van de wereld-in-crisis ervaring’ als vernieuwend aspect in Kraemer’s theologie. Als we ons realiseren dat dit aspect in het theologisch denken het gehele cultuurbegrip verandert en verbreedt, dan rijst volgens de auteur de vraag of het niet ook het evangelieconcept zou moeten aanraken. De auteur constateert daarom een zekere tegenstrijdigheid wanneer Kraemer blijft vasthouden aan de onveranderlijkheid van de historische openbaring in Jezus Christus. Kraemer heeft dit punt niet nadrukkelijk uitgewerkt, al zijn er wel aanwijzingen in Kraemer’s theologie die een bredere oriëntatie verraden dan zijn theologische constellatie van ‘Jezus Christus als oordeel over alle religies en culturen’.

Niet alleen aan protestantse zijde, ook aan roomse kant bestond belangstelling voor Kraemer. In het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* van 1988 verschenen, na een korte inleiding door M.R. Spindler, “Ten geleide: Hendrik Kraemer en geen einde”, 273-275, twee bijdragen over Kraemer, waarvan de eerste, geschreven door de Duitse Jezuïet F. Frei en getiteld “Die katholische Stellung zu Hendrik Kraemers Werk”, 288-306, gewijd is aan de ontwikkeling van de roomse visie op Kraemer’s werk. De manier waarop aan roomse zijde over Kraemer werd gedacht, werd in grote lijnen bepaald door de fase waarin die kerk zich bevond. In de jaren vóór het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) hekelde men aan roomse zijde het ontbreken van een consistente protestantse zendingstheologie, wat algemeen toegeschreven werd aan de hopeloze verdeeldheid in het protestantse kamp. Kraemer was onderdeel van die verdeeldheid. Hoewel sommigen wel enige waardering konden opbrengen voor de protestantse missionaire inzet en ijver, zoals die van Kraemer, zagen zij er verder letterlijk geen enkel heil in. Niet de heidenen moesten bekeerd worden, maar de protestanten, inclusief de zendelingen, dienden tot de moederkerk terug te keren. Tot na de Tweede Wereldoorlog had men moeite met Kraemer’s discontinuïteit tussen de wereld (inclusief de religies) en Gods openbaring, waar men met Thomas leerde dat de genade de natuur niet opheft maar vervolmaakt, c.q. leerde

dat voorafgaand aan de verkondiging reeds de *anima naturaliter christiana* de schepping bezielde.

Na 1945 nam de belangstelling aan roomse zijde voor Kraemer snel toe, met zowel positieve als afwijzende commentaren, uitmondend in een conferentie van Pax Romana in Manilla in 1960, waar Kraemer een uiteenzetting over de protestantse visie op de oecumene gaf. Het was m.n. Kraemer's *Religion and the Christian Faith* (1956), zijn tweede grote werk na zijn Tambaram-boek, en *A Theology of the Laity* (1958), die tot de meeste discussie aanleiding gaven. Deze discussie speelde zich niet alleen af op het terrein van de missiologie, maar bewoog zich vaker op dat van meer fundamentele kwesties die Rome en de Reformatie verdeelden, zoals het ambt en leergezag van de paus, het algemeen priesterschap der gelovigen, het wezen der kerk, e.d..

Ten tijde van Kraemer's dood (1965) klonken in Rome twee geluiden: door een aantal auteurs werd de roomse kerk in de nabijheid van de internationale oecumenische beweging en de interreligieuze dialoog getrokken, waarbij soms naar Kraemer verwezen werd. Zonder dat de roomse kerk haar claim als enige en ware verloochende, werd hier en daar gesproken en geschreven over rooms-protestantse samenwerking. En ook niet-christelijke godsdiensten kregen een zekere mate van bestaansrecht. Anderen evenwel voelden zich nog tijdens het Tweede Vaticaans Concilie geroepen de traditionele roomse positie opnieuw helder te formuleren: de kerk is niet kerk wanneer ze zending bedrijft, d.w.z. als getuige optreedt van het eenmalige en unieke der vleeswording (Barth, Kraemer), maar haar wezenskenmerk is dat ze het mystieke lichaam van Christus is. Al het andere ontleent hieraan zijn zin en betekenis.

Sinds de jaren zeventig is, in het kader van de sinds Vaticanum II opgekomen aandacht voor dialoog en ontmoeting met niet-christelijke godsdiensten, de belangstelling voor Kraemer in roomse kring herleefd. Frei bespreekt hier drie in een roomse omgeving in de jaren zeventig geschreven dissertaties, die zich nadrukkelijk met hem inlaten, waaronder één uit Indonesië. Alle drie de dissertaties ademen tot op zekere hoogte de geest van een zekere openheid in de betrekkingen met niet-christelijke religies en de oecumenische dialoog. In een van deze drie (Brisbois, 1972) wordt Kraemer's visie op de kerk als tot getuigenis geroepen beschreven en geanalyseerd, waarbij (in de geest van Vaticanum II) gelaakt wordt dat hij wèl Gods heilshandelen in Christus onderkent, d.w.z. het heilshandelen op het individuele vlak, doch niet Gods universele handelen, dat overal geschiedt waar mensen zijn. Een der

centrale thema's van Kraemer blijkt aldus nog niets van zijn actualiteit verloren te hebben. Ook in andere rooms-katholieke (deels) aan Kraemer gewijde studies uit de jaren zeventig en tachtig komt dit centrale concilie-thema aan de orde: de vervlechting van de bijbelse boodschap met de heils- en onheilsgeschiedenis der gehele mensheid, c.q. van de bijzondere met de algemene openbaring, c.q. van natuur en genade.

In kringen van de Nederlandse zending verschenen in 1988 twee bijdragen van de hand van Klaas van Oosterzee, de brochure *Hendrik Kraemer, 1888-1965. Een kerk voor de wereld*, Driebergen: Centrum voor Educatie, 1988, en een artikel getiteld "Hendrik Kraemer (1888-1965): Toewijding aan de dienst als standpunt", in *Woord en Dienst*, (14 mei 1988) 199-200. Beide stukken zijn niet bedoeld als bijdrage aan het internationale Kraemer-debat, maar als een introductie van Kraemer bij het kerkelijk meelevende publiek, waarvoor de auteur moeilijke zaken zo simpel mogelijk tracht uit te leggen. Na een levensbeschrijving, die tevens de context aangeeft waarbinnen Kraemer's werk is ontstaan, gaat hij a.v. in op de zendingsconferenties te Jeruzalem (1910) en Tambaram (1938) en op een belangrijk element van Kraemer's theologie: het bijbels realisme. In de laatste hoofdstukken komt Kraemer's betrokkenheid bij de gemeenteopbouw tijdens en na de Tweede Wereldoorlog aan de orde. Tevens wordt getoond hoe Kraemer's visie op de zending en ervaringen op het zendingsveld vrucht droegen bij de wederopbouw en activering van een kerk (de NHK), die zich maar zelden bewust was van de crisis waarin ze verkeerde. Dit thema, geformuleerd als "de missionaire bewustwording van kerk en gemeente" in Nederland, wordt nader uitgewerkt door F. Houwert in "Hendrik Kraemer en het réveil in de Hervormde Kerk: 1937-1947", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, jrg 42 (1988) 276-287. Houwert toont hoe de door Kraemer in gang gezette kerkelijke vernieuwingsbeweging, die begon met de bijeenkomst in Hemmen van "de 100-mannen" in 1936, geleid heeft tot zowel de samenvoeging van kerk en zending (vorming van de Raad voor de Zending der NHK in 1950/1951) als het réveil in de NHK.

Een derde bijdrage uit de kring der Hervormde zending was E. Jansen Schoonhoven, *Herinneringen aan dr. H. Kraemer*. Oegstgeest: Zendingsbureau, 1988. Dit stuk van de hand van een oud-rector van het HKI is geschreven als bijlage bij een agendapunt van een vergadering van de RvdZ der NHK. Het geeft een schets van de levensloop van Hendrik Kraemer. Aan de orde komen Kraemer's werk voor het NBG in Indonesië, zijn werk binnen de commissie Gemeente-opbouw, zijn

rectoraat van een nieuw oecumenisch instituut van de Wereldraad in Château de Bossey bij Genève, en zijn zeer actieve, met reizen, gastcolleges en schrijven gevulde jaren na zijn pensionering in 1956. Ook in zendingskring verscheen “1888-17 mei- 1988 Hendrik Kraemer”, *Kerknieuws 13 mei 1988* , (jrg 45, nr 1994), 5-16, waarin een aantal auteurs aandacht besteedt aan de figuur van Hendrik Kraemer. J. Verkuyl, zelf voor en na de oorlog in Indonesië werkzaam als (Gereformeerd) zendingspredikant, schrijft over “De betekenis van Hendrik Kraemer voor de wereldzending en de oecumenische beweging” waarin hij in vijf punten de betekenis van Kraemer aangeeft. Kraemer wees erop dat op de vloedgolf van het Westen naar het Oosten en Zuiden, die eeuwen andere werelden overspoelde, de tegengolf uit Azië, Afrika en Latijns Amerika zou komen opzetten in de richting van het Westen. H. Berkhof spreekt in “Kraemers inzet voor de Nederlandse Hervormde Kerk” zijn verwondering uit over het feit dat Kraemer in het buitenland bekender was (is) dan in Nederland, en gaat vervolgens in op Kraemers werk aan een nieuwe verhouding tussen de NHK en de zending: de zending niet als een aantal particuliere genootschappen maar als een levensuiting en direct orgaan van de kerk, waarbij de plaatselijke gemeenten een hoofdrol spelen; Barend F. Drewes, vele jaren op Java werkzaam en in 1988 rector van het HKI, het naar Hendrik Kraemer genoemde instituut waar zendingsarbeiders werden (en worden) opgeleid, gaat in “Wereldwijde uitwisseling wordt steeds belangrijker” in op het functioneren van zijn instituut en wat zending anno 1988 is. Hij omschrijft die als “wederzijdse assistentie” tussen kerken, waarbij zending nooit plaats heeft buiten de lokale kerken om. G.J. van Butselaar gaat in “Zending en dialoog: meer duidelijkheid in Tambaram” in op de Tambaram-conferentie van jan. 1988, gehouden ter nagedachtenis van “Tambaram 1938”, en op de aansluitend gehouden besloten consultatie over het thema zending en dialoog. Hoewel geconstateerd werd dat de zending sinds Tambaram-1938 weinig vorderingen gemaakt heeft in het denken over niet-christelijke godsdiensten, werd het duidelijk dat de dialogische aandacht voor andere godsdiensten thans niet meer weg te denken is uit de oecumenische beweging. Het laatste stuk is van de hand van E. Jansen Schoonhoven, “Persoonlijke herinneringen aan Hendrik Kraemer”. Deze oud-rector van de Zendingshogeschool te Oegstgeest vertelt hoe het Kraemer geweest is die hem op het spoor der zending gezet heeft. Het artikel van de journalist Frits Groeneveld, getiteld “De zendingsdrang van dr. Kraemer”, *NRC-Handelsblad*, 6 juni 1988, opent met de

constatering dat Kraemer een man van formaat geweest is. Niet zozeer omdat hij met Banning, Schermerhorn en Buskes behoorde tot een groep van belangrijke politieke vernieuwers, als wel door zijn optreden voor de Nederlandse zending. De auteur constateert n.a.v. de Kraemer-herdenking van juni 1988 dat Kraemer niets moest hebben van een relativiserende benadering der godsdiensten, die inhoudt dat die alle een min of meer gelijkwaardige aanspraak op belangrijkheid hebben. Dat maakte van Kraemer echter geen “ouderwetse zieltjeswinner”. Integendeel. Hij was een modern man, die zich volgens de auteur voor de oorlog al richtte tegen de koloniale politiek der Nederlanders in Indië en een pleitbezorger was van de ontwakende kerkelijke zelfstandigheid op het zendingsveld. Juist hierdoor hebben de kerken in Indonesië zich na de onafhankelijkheid een geloofwaardige plaats weten te verweven. Het artikel besluit met een schets van Kraemer’s rol bij de “herkerstening” der Nederlandse samenleving. Bert Westland, “H. Kraemer en Gemeenteopbouw”, *Soteria*, jrg 5/2 (juni 1988), 6-15, opent met een overzicht van een aantal publicaties die sinds 1971 over gemeenteopbouw in de NHK verschenen zijn en vervolgt met Kraemer’s betrokkenheid vanaf 1937 bij de beweging van Kerkopbouw. In 1940 trad Kraemer toe tot de Commissie Kerkelijk Overleg, die het uitgangspunt werd van de vernieuwingsbeweging in de NHK. Hij kan gezien worden als de geestelijke vader van de richtlijnen inzake gemeenteopbouw die hieruit zijn voortgekomen en die in brede kring in de kerk besproken werden en als leidraad voor activiteiten hebben gediend. Duidelijk wordt hoe de centrale gedachte van Kraemer’s *Christian Message* (1938), het bijbels realisme, ook hier het leidende thema is geweest. Het artikel besluit met een bespreking van de vraag in hoeverre Kraemer’s activiteiten op de langere termijn gezien hun doel bereikt hebben, welke vraag ontkennend beantwoord wordt. Kraemer blijft derhalve actueel.

De bundel *Hendrik Kraemer Herdenking Middelburg 30 mei 1988*, Middelburg: Zeeuwse Bibliotheek, 1988, brengt een aantal voordrachten bijeen die gehouden werden op een bijeenkomst in Middelburg. De bundel bevat:

Michiel van Diggelen, “Staal in het bloed: Hendrik Kraemer een padvinder voor het evangelie” (ook verschenen in *HN Magazine*, jrg 44, nr 20 (21 mei 1988)). Hij ziet Kraemer als een “activist voor het christelijk geloof”, zowel in de Derde Wereld als in eigen land. Dit artikel bevat een overzicht van Kraemer’s leven, en bespreekt zijn jeugd, zijn ervaringen in de Oost en visie op de rol van het christendom bij de

bevrijding van de koloniale volkeren, zijn hoogleraarschap in Leiden en zijn inaugurele rede waarin hij stelling neemt tegen het syncretisme, zijn Tambaram-boek, zijn rol op het internationale toneel en zijn visie op de islam, om te besluiten met een interview met drs B.F. Drewes, in 1988 rector van het HKI te Oegstgeest.

W. van der Meiden wijst in “Hendrik Kraemer en kerk en wereld” op Kraemer’s betrokkenheid bij de vormgeving van Eijkman’s plannen voor het Instituut Kerk en Wereld. Kraemer was met Banning, Eijkman, Pop, Gravemeijer, Haitjema en Idenburg lid van de voorbereidingscommissie. Het ging vooral om de ‘kerkopvoedende’ taak van die commissie.

A. Geense, “Kraemer en Bossey”. De oud-hoogleraar dogmatiek Geense (RU Groningen) was de vijfde opvolger van Kraemer als directeur van het Oecumenisch Instituut van de Wereldraad te Bossey bij Genève. Hij betoogt dat Kraemer allesbehalve een teruggetrokken geleerde was, maar veeleer iemand die plannen opstelde, nota’s indiende, zijn energie in allerlei zaken stopte, na een welbestede Indonesië-periode in Nederland rondtrok om voor gemeenteopbouw te pleiten en tenslotte de leiding op zich nam van een nieuw oecumenisch studiecentrum van de Wereldraad. Leidende gedacht achter al deze werkzaamheden was dat de vernieuwing van de kerk in oecumenische zin niet tot stand zou komen door de officiële kerkleiders bij elkaar te brengen. Hij vestigde zijn hoop op de zgn. leken: door vertegenwoordigers uit alle beroepen bijeen te brengen op een oecumenische basis en tussen hen communicatie te organiseren. In al deze werkzaamheden is Kraemer voor latere geslachten inspirerend geweest.

A.W. Kist, “Kraemer en het Landelijk Missionaire Collectief”, toont hoe de oprichting in 1986 van het Landelijk Missionaire Collectief geheel in de geest van Kraemer was, die gedurende zijn leven zelf ook gewerkt heeft aan een wereldwijd “missionair collectief”.

A. W. Kist, “Het appèl van het Landelijk Missionair Collectief” (*Woord en Dienst*, nr 130 (2/4/1988)) is een presentatie van de doelstellingen van het Landelijk Missionaire Collectief, waarin de geest van Hendrik Kraemer doorgewerkt heeft.

J.J. van Capelleveen, “Hendrik Kraemer en het Nederlands Bijbelgenootschap”, opent met een schets hoe Kraemer dankzij het NBG in Leiden kon studeren en gaat in op enkele rapporten die hij schreef in opdracht en ten behoeve van het NBG-bestuur. In een hiervan (1915), handelende over het hindoeïsme en de islam, staan volgens de auteur reeds de eerste aanzetten voor zijn denken over evangelie en cultuur, dat

te vinden is in zijn Tambaram-boek (1938). Op basis van dit rapport, waarvan de inhoud aansloot bij de toenmalige ontwikkelingen op Java, werd besloten Kraemer naar Java te zenden, zowel voor vertaalwerk als ter ondersteuning van het werk der zendingsgenootschappen in Ned.-Indië, met name door het nauwgezet volgen van het culturele en politieke leven en de veranderingen daarin. Met sympathie volgde Kraemer de inlandse nationale beweging. Daarnaast trad hij op als adviseur van enkele bijbelvertalers en ontwikkelde hij met dr N. Adriani een vertaalmethode, die de grondslag werd van de huidige (1988) functioneel-equivalente vertaalmethode.

J.J. Buskes, "Een bedevaart naar Hardenbroek", beschrijft de voorgeschiedenis en de oprichting van de NCSV in 1896. Deze oprichting was een vrucht van de oprichting, in Engels-Amerikaanse methodistisch-piëtistische zendingskringen, van de Wereldfederatie van Christenstudentenverenigingen in 1895. De versterking van het persoonlijke geloofsleven stond geheel in dienst van de zending. Deze kwalificatie gold ook voor de eerste vijftien jaar van de NCSV. In 1911 voegde Kraemer zich bij de NCSV, die zich op dat moment agressief-missionair naar buiten oriënteerde en geleid werd door o.a. Herman Rutgers. Kraemer was tot aan zijn vertrek naar Indonesië in 1921 de woordvoerder van de nieuwe koers van de NCSV, die hij zelf omschreef als het zijn van 'een getuigende voorhoede in de studentenwereld'.

T. Dorris, "Tambaram jubilee", gaat in op de visies van Ariarajah en Samartha, en bespreekt de kwestie dat voor veel mensen de overtuiging dat Jezus Christus God's enige en exclusieve antwoord op de noden der wereld is, impliceert dat geen enkel door een andere religie gegeven antwoord enige waarde heeft. Samartha was de *key-note* spreker op de Tambaram-1988 jubileumconferentie, waaraan dit betoog verder geheel gewijd is. Belangrijke vraag bleek of dialoog en getuigenis als expressie van de christelijke gemeenschap naast elkaar kunnen bestaan en elkaar verdragen.

Tot slot twee buiten Nederland verschenen stukken over Kraemer uit het Kraemer-jaar. Het eerste is van een hoogleraar van de Theologische Hogeschool te Jakarta, J.L.Ch. Abineno (1917-1995), als voorzitter van de Indonesische Raad van Kerken (1960-1980) een der voormannen van de Indonesische oecumene, die zijn opleiding deels in Bossey genoten had. In zijn *Kraemer di Tambaran*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1988, introduceert Abineno hem bij een breed publiek in Indonesië. Het boekje

opent met een beschouwing over de ontwikkelingen op theologisch en missionair gebied die aan Tambaram-1938 voorafgingen, met name de Wereldzendingconferenties te Edinburg (1910) en Jeruzalem (1928). Vervolgens besteedt Abineno aandacht aan de belangrijkste stromingen (Aziatische, Angelsaksische, Europese) inzake de *theologia religionum*, voorafgaand aan Tambaram. Vervolgens gaat hij uitvoerig in op Tambaram-1938 en Kraemer's rol in het debat, waarbij ook aandacht wordt gegeven aan de kritiek die diens visie ten deel viel.

Hendrik Kraemer 1888-1965 zum 100. Geburtstag 1988. Berlin-West: Hendrik-Kraemer-Haus, 6 Jan. 1989. Deze brochure verscheen ter gelegenheid van de dertigste verjaardag van de opening door Kraemer van het Hendrik-Kraemer-Haus in Berlijn. Hierin zijn opgenomen Duitse vertalingen van een deel van een brochure van Klaas van Oosterzee uit 1988 (zie boven sub 1988), de openingspredikatie van Lesslie Newbigin op de herdenkingsconferentie te Tambaram in jan. 1988, en tenslotte Hoedemaker's bijdrage in *Wereld en Zending*, jrg. 17, nr 3 (1988) 259-264 (zie boven sub 1988).

Jan Buikema, *Hoe uniek is Jezus? Enkele vragen en aspecten van de interreligieuze ontmoeting*. Voorburg, 1989. Hierin komt Kraemer, met J.H. Bavinck en H.M. Kuitert, aan de orde in het hoofdstuk "Algemene Openbaring?" De schrijver komt tot de conclusie dat bij Kraemer de bijzondere openbaring van God in Jezus Christus gaat vóór en boven de kennis van God via de geschiedenis, de natuur en het geweten. Deze laatste kennis is alleen echte kennis als die geplaatst wordt binnen het raam van de bijzondere openbaring.

Kraemer-publicaties na het jubileumjaar 1991

De eerste die na het Kraemer-jaar aandacht geeft aan Hendrik Kraemer, zij het kort, was Ans J. van der Bent, "Hendrik Kraemer", in de *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. by Nicholas Lossky e.a., (Geneva: WCC-Publications, 1991), 574-575.

1992

Jan Bruin, *Kerkvernieuwing: een praktisch-ecclesiologisch onderzoek naar de betekenis van "Gemeenteopbouw" voor de Nederlandse Hervormde Kerk*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1992. Deze dissertatie beoogt een bijdrage te leveren aan zowel de theorievorming inzake kerkvernieuwing en gemeenteopbouw, alsook aan de bezinning die in de

NHK plaatsvindt met betrekking tot haar zelfbeeld in oecumenisch en apostolair opzicht. Uitvoerig wordt hierbij ingegaan op de beweging van Gemeenteopbouw 1940-1950 en Kraemer's rol daarin. Vanuit dit perspectief worden latere ontwikkelingen beschreven en beoordeeld.

J. Slomp, "Hendrik Kraemer and dialogue today", *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*. Vol 11/1-2 (Jan.-June 1992) 96-106. Slomp opent zijn artikel met de constatering dat Kraemer sinds 1938 algemeen bekend staat als "a representative of the conservative evangelical view of inter-faith encounter and Christian mission". Hij betoogt dat tot op vandaag [1992] participanten in de discussie tussen de religies niet om hem heen kunnen. In dit artikel bespreekt Slomp vervolgens een aantal ontwikkelingen die zich sinds Tambaram-1938 in Kraemer's denken hebben voorgedaan, met name in diens oordeel over de islam. Na geconstateerd te hebben dat het uitgangspunt van Kraemer's *Christian Message* (1938) de wens was om Hocking's *Rethinking Missions* (1932) te weerleggen, waarin naar veler opvatting betoogd werd dat alle godsdiensten in wezen op hetzelfde neerkwamen en dat een uniforme wereldreligie op termijn onvermijdelijk zou zijn, wijst de auteur op een ontwikkeling in Kraemer's denken ten aanzien van de islam, die velen ontgaan lijkt te zijn, te weten zijn veranderende, opener houding tegenover de islam en de andere grote godsdiensten. Dit zou manifest zijn in Kraemer's *Religion and the Christian Faith* uit 1956, waarin de negatieve benadering van de islam van voor de oorlog vervangen zou zijn door een meer open en constructieve benadering. In *The Muslim World*, vol. 50 (1960), 6, betoogde Kraemer volgens Slomp dat de islamzending in het post-koloniale tijdperk een voorbije zaak is, behorende tot het koloniale tijdperk. De tekenen der tijden vereisen een radicale vernieuwing van het christelijke denken over de islam, het "ingaan op elkanders noden en problemen [is] voor beide partijen [*i.e.* islam en christendom] zowel een morele verplichting als een massief menselijk gegeven" (1960).⁶ Zie over eventuele ontwikkelingen in het denken van Kraemer ook de in deze aflevering van DZOK opgenomen Kraemer-lezing van Jongeneel.

1993

6 Zie [Hendrik Kraemer], "Islamitische cultuur en missionaire heroriëntatie", in: B.J. Brouwer, E. Jansen Schoonhoven, S.C. Graaf van Randwijck, eds., *Uit de nalatenschap van Dr. H. Kraemer*, (Kampen: Kok, 1970) 83-90. Slomp verwijst hier o.m. ook naar *Ibidem*, 132-146.

Th. Sumartana, *Mission at the crossroads: indigenous churches, European missionaries, Islamic Association, and socio-religious change in Java 1812-1936*. Leiderdorp: De Zijl Bedrijven, 1993, volgt het spoor van S. Wesley Ariarajah. De vraag naar de huidige betekenis van Kraemer is van groot gewicht gezien zijn grote invloed op de huidige generatie Indonesische kerkleiders. Met het oog op de dialoog met de niet-christelijke godsdiensten in Indonesië, betoogt Sumartana dat indien de kerk deze invloed van Kraemer niet van zich af weet te schudden, de te verwachten moeilijkheden en gevaren voor de kerk groter zullen zijn dan de voordelen. De tijden en uitdagingen zijn sinds Kraemer nu eenmaal sterk veranderd.

1994

Timothy Yates besteedt in zijn *Christian mission in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, uitvoerig aandacht aan Hendrik Kraemer. In dit veel geprezen overzicht van de missiologische ontwikkelingen der twintigste eeuw schetst Yates Kraemer als een invloedrijk theoloog, die in de jaren dertig langs de Barthiaanse lijnen der crisis-theologie de noden aan de orde stelde, die de kerk ondervond in een wereld waarin het Marxisme en Fascisme in opmars waren. Kraemer's *The Christian Message in a Non-Christian World* noemt hij "the most substantial piece of theological work to emerge from the IMC's life" (94). L.A. Hoedemaker besteedt kort aandacht aan de betekenis, voor de zending van Kraemer's 'bijbels realisme', een der centrale gedachten uit zijn Tambaram-boek, in: "Hendrik Kraemer 1888-1965. Biblical realism applied to mission", in: G.H. Anderson, et al. (eds), *Mission legacies: biographical studies of leaders of the modern missionary movement*, (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994) 508-515. P.J.G. Jeroense, *Theologie als zelfkritiek. Een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. van Leeuwen*. Boekencentrum, 1994. Van Leeuwen, vooral bekend van zijn *Het Christendom in de Wereldgeschiedenis* (1966), was de enige promovendus van Kraemer. Het verbaast derhalve niet dat Jeroense, om tot een beoordeling van het werk van Van Leeuwen te kunnen komen, ingaat op de voornaamste thema's uit Kraemer's missionaire theologie. De auteur komt tot de conclusie dat beiden op een aantal punten overeenkomen, zoals hun weigering zich kritiekloos op te stellen ten opzichte van de NHK en zich te storen aan conventies. Daar tegenover staat dat in Van Leeuwen's ogen Kraemer te weinig oog gehad heeft voor de diepingrijpende veranderingen die de niet-westerse culturen vanuit het

westen hebben ondergaan en de daarmee samenhangende secularisatie. Van Leeuwen bekritiseert zijn leermeester ook om het exclusief 'horizontale' van diens benadering van de godsdiensten en het ontbreken van een analyse van de verhouding tussen evangelie en geschiedenis. Kraemer laat de historicatie van het evangelie in het christendom onbesproken, iets wat Van Leeuwen mede heeft aangezet tot zijn studie van de verhouding tussen christendom en wereldgeschiedenis. Jan Hendrik Pranger, *Dialogue in discussion: the World Council of Churches and the challenge of religious plurality between 1967 and 1979*. Utrecht; Leiden: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1994. IIMO Research Publication 38. Deze studie, een herziene versie van de dissertatie waarop de auteur eerder gepromoveerd was, behandelt de manier waarop de Wereldraad van Kerken is omgegaan met godsdienstig pluralisme. Het grootste deel van dit boek wordt ingenomen door de bespreking van een aantal conferenties en bijeenkomsten die gehouden zijn in het kader van het dialoog-programma van de Wereldraad en theologen die zich daarmee hebben beziggehouden, Samartha en Thomas. Dit deel wordt voorafgegaan door een inleiding in het werk van Barth, Kraemer, Visser 't Hooft, Küng, Bosch, Van Leeuwen en anderen, terwijl ook in de paragraaf over Thomas Kraemer aan de orde komt. De auteur omschrijft Kraemer's visie als een wereldomvattende oecumenische broederschap van kerken, waarbij lokale gemeenten hun missionaire opdracht vervullen in gehoorzaamheid aan het evangelie van Jezus Christus te midden van de culturele en godsdienstige crises die de moderne wereld in hun greep houden.

1995

P. van der Veer, *De oriëntalist en de dominee*, (Amsterdam: J.M. Meulenhoff bv., 1995), en P. van der Veer, *Modern oriëntalisme: essays over de westerse beschavingsdrang*, (Amsterdam: J.M. Meulenhoff bv., 1995). Deze Amsterdamse godsdienstwetenschapper zet met deze populair-wetenschappelijke publicaties de aanval in op het Leidse oriëntalisme, waarvan de "ethische" domineeszoon Ch. Snouck Hurgronje het boegbeeld was. Kraemer, "Nederlands belangrijkste protestantse zendeling van deze eeuw", was een leerling van Snouck, doch *in religionibus* geen volgeling. Waar Snouck wil opvoeden, betoogt Kraemer dat het evangelie fundamenteel anders is in vergelijking met de overige bestaande godsdiensten, incl. het historische christendom zelf. De auteur duidt Kraemer's werk als een poging het evangelie los te maken

van de koloniale samenleving, die in de laatste jaren voor de oorlog als historische drager van het christendom bezig was te verdwijnen, om het betekenis te geven en aanvaardbaar te maken voor toekomstige generaties. Uitvoerig wordt ingegaan op Kraemer's bemoeienis met de vraag of de zending wel of niet op Bali moest worden toegelaten, en op Kraemer's visie op islam en hindoeïsme. R. van Aalst, *Paul F. Knitters theocentrisch model van de religies: een kritische bespreking in de konfrontatie met de positie van Hendrik Kraemer*. Doct. Scriptie, RUU, 1995. De auteur onderzoekt Knitter's stelling dat op grond van het Nieuwe Testament niet geconcludeerd mag worden dat Jezus exclusieve uniciteit opeist voor zijn persoon en werk. V.z.v. het NT op exclusieve en normatieve wijze over Jezus Christus spreekt, is dit een 'vreemd element' dat er niet in thuis hoort. Volgens Knitter dient de interreligieuze dialoog uit te gaan van de erkenning van de mogelijke aanwezigheid van waarheid in alle religies. Dit impliceert een gemeenschappelijke grond en een gemeenschappelijk doel van alle religies. De auteur verwerpt Knitter's *theologia religionum* aan de hand van Kraemer. De auteur spreekt de overtuiging uit dat Jezus door zijn persoon een exclusieve soteriologische uniciteit opeist, die slechts aanvaard of afgewezen kan worden. Een tussenweg is er niet.

In de bundel korte biografische schetsen van Ion Bria and Dagmar Heller (eds.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, (Geneve: WCC Publications, 1995) wordt Kraemer driemaal genoemd. De eerste maal wordt gewezen op diens theologie van de leek, de tweede maal wordt zijn naam genoemd als directeur van het Oecumenisch Instituut te Bossey, en de derde maal wordt aangegeven hoe D.T. Niles hem als zijn leermeester zag waar het ging om de benadering van niet-christelijke godsdiensten. Volgens M.N. Jagessar, *Full Life For All. The work and theology of Philip A. Potter: A Historical Survey and Systematic Analysis of Major Themes*, (Boekencentrum, 1997) sprak Potter met waardering over Kraemer en erkende hij de invloed van diens 'bijbels realisme' op de ontwikkeling van zijn eigen denken.

1997

Hier dient gewezen te worden op de Duitse uitgave van een van H. Kraemer's belangrijkste werken, te weten *Religion und christlicher Glaube*. Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, en op Chris Sugden, *Seeking the Asian face of Jesus: a critical and comparative study of the practice and theology of Christian social witness in Indonesia and India between*

1974 and 1996 with special reference to the work of Wayan Mastra in the Protestant Christian Church of Bali and of Vinay Samuel in the Church of South India, (Oxford, e.a.: Regnum, 1997). In dit laatste werk wordt de theologie van Hendrik Kraemer en meer in het algemeen de westerse theologie geëvalueerd, zoals die gezien wordt door Mastra (Bali) en Samuel (Zuid-India). Mastra promoveerde in 1970 op Kraemer v.z.v. die zich in de jaren 1930-1940 intensief met zendingswerk op Bali heeft bezig gehouden. Mastra betreurt deze bemoeienis. Zijn bezwaar tegen Kraemer is dat deze de integratie van de Balische christenheid in de omringende cultuur onmogelijk heeft gemaakt. De waardigheid der Balische christenen is daardoor in het geding gekomen. Net als Samuel (en Sumartana) vindt Mastra dat de relatie tussen kerk en cultuur in termen van harmonie en continuïteit en niet met Kraemer in termen van exclusivisme en discontinuïteit moest worden begrepen.

1998

J.A.B. Jongeneel besteedt aandacht aan Hendrik Kraemer in: "Hendrik Kraemer", in *Biographical Dictionary of Christian Missions*, ed. by Gerald H. Anderson, (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1998), 374-375, alsook in "De Nederlandse apostolaatstheologie: haar geschiedenis en vitaliteit", *Kerk en Theologie*, (jrg 49, nr 2 (1998) 93-108). In dit laatste artikel bespreekt Jongeneel een viertal apostolaatstheologen, onder wie Kraemer. Hij kwalificeert hem als een apostolaatstheoloog van wereldformaat. Genoemd worden Kraemer's bijdrage aan de discussies over godsdienst en het christelijke geloof, over de communicatie van het christelijke geloof, over de ontwikkeling van zendingsveld tot onafhankelijke kerk, over de theologie van de leek en over de relatie tussen de wereldgodsdiensten en de wereldreligies. Ook de betekenis van Kraemer's aandeel na de Tweede Wereldoorlog in de verkerkelijking van de (tot dan toe genootschappelijke) zending in Nederland (uitmondend in de vorming van de Raad voor de Zending der NHK) is moeilijk te overschatten. Met mensen als Karl Barth en John Mott is Kraemer een der waarlijk grote internationaal bekende missiologen en theologen, die blijven inspireren. De overige behandelde apostolaatstheologen zijn A.A. van Ruler, J.C. Hoekendijk en A.Th. van Leeuwen.

N.J. Woly, *Meeting at the precincts of faith: a study on twentieth century Christian and Muslim views on interreligious relationships and its impact on missiology*. Kampen, 1998. Woly bespreekt Kraemer, tezamen met

“geestverwanten” J.H. Bavinck en L. Newbigin, in hoofdstuk 2: The Absoluteness of Christ. Woly gaat eerst uitvoerig op Kraemer’s dialectische standpunt t.a.v. het christelijk geloof versus de historische religies, incl. het historische christendom. Elke dialoog gaat volgens Kraemer uit van de loyaliteit aan het eigen geloof der participanten. Woly deelt dit standpunt met Kraemer. Syncretisme. De notie dat alle godsdiensten in essentie hetzelfde zijn, wijst Kraemer krachtig van de hand. Woly doet evenzo.

1999

G.A. Trouwborst gaat in het eerste deel van zijn in 1999 aan de RU Utrecht geschreven doctoraalscriptie, *Kraemer en het syncretisme: godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch, missionair*, (met als bijlage: H. Kraemer, *Syncretisme als zendingsprobleem*, en aantekeningen) in op achtereenvolgens het leven van Kraemer, Kraemer als godsdienstwetenschapper, als godsdiensttheoloog en als zendingstheoloog. Het zwaartepunt ligt in het tweede deel, waar het syncretisme als theologisch en missionair thema aan de orde komt, eerst in het werk van enkele theologen en zendelingen vóór Kraemer (Gunkel, Hocking, Warneck en Schomerus), vervolgens in het werk van Kraemer zelf. Kraemer’s *Christian Message* (1938) was mede bedoeld als weerlegging van Hocking’s *Rethinking Missions* (1932) waarin onderzoek gedaan wordt naar een “gelegitimeerde vorm van synthese en syncretisme”. Synthese en syncretisme zijn volgens Hocking niet alleen legitiem, maar zelfs noodzakelijk en geboden. In de andere godsdiensten kan het christendom iets van de eigen eeuwige waarheid terugvinden. In *Het raadsel van de islam en de ontmoeting met moslims: Inzicht en inzet van Hendrik Kraemer (1888-1965)*. Doct. Scriptie, RUU, 1999, geeft K. Klopstra allereerst een overzicht van Kraemer’s ontmoetingen met de islam. Dat gebeurde bij verschillende gelegenheden in Caïro, Indonesië, India en Pakistan. Via een bespreking van de crisis van de islam, ontstaan door zijn confrontatie met de moderne westerse wereld, en van Kraemer’s theologische evaluatie van de islam (gekwalificeerd als theocratisch en religieus oppervlakkig) komt Klopstra tenslotte terecht bij Kraemer’s visie op de nieuwe mogelijkheden tot ontmoeting tussen christenen en islamieten, die door die crisis zijn ontstaan. Kraemer zag het als zijn verantwoordelijkheid en als de verantwoordelijkheid van de kerk om in dit kader christelijke initiatieven te ontplooiën. Dit geldt de verschaffing van zowel het analytisch instrumentarium om de crisis van de islam bloot

te leggen als het middel, het geloof in Jezus Christus als de levende openbaring Gods, om die crisis te overwinnen.

2000

J.E. Okhuizen bespreekt in zijn dissertatie *Hendrik Kraemers wetenschappelijke methode in zijn opera minora*, (Gorinchem, 2000) vier kortere werken van Kraemer, met als doel diens arbeid als godsdienstwetenschapper en theoloog/missioloog in het juiste perspectief te plaatsen. Deze werken zijn het essay “Geloof en Mystiek” uit 1934, dat gewijd is aan de dissertatie van Barend Schuurman, zijn Leidse inaugurele rede uit 1937 over “De wortelen van het syncretisme”, vervolgens “Vormen van godsdienstcrisis” uit 1959, dus geschreven ruim na Kraemer’s periode te Bossey, en tenslotte zijn inleiding tot het postuum uitgegeven *The Meaning of Religion* van zijn voorganger te Leiden, W. Brede Kristenen (1960). In deze studie wordt de godsdienstwetenschapper Kraemer tot op zekere hoogte gerehabiliteerd van het negatieve oordeel dat sommige collega-godsdienstwetenschappers na zijn dood over hem gevelde hadden (p. 228-229). Dat oordeel kon ontstaan omdat Kraemer slechts betrekkelijk korte tijd het ambt van hoogleraar in de Godsdienstgeschiedenis en Godsdienstfenomenologie heeft vervuld en zijn godsdienstwetenschappelijke oeuvre navenant beperkt van omvang is, en het vindt zijn aanleiding in het feit dat in zijn godsdienstwetenschappelijke geschriften soms Barth’s dialectische theologie doorklinkt.

2001

In dat jaar zijn twee publicaties over Hendrik Kraemer verschenen. De eerste is een lemma van Klaas van Oosterzee, “Hendrik Kraemer”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, (4^{de} dr., 2001), Spalte 1716-1717; de tweede is een boek van Tim S. Perry, *Radical difference. A defence of Hendrik Kraemer’s Theology of Religions*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2001. Deze academisch bedoelde studie – de auteur is Assistant Professor in systematische theologie aan Providence College and Seminary in Otterburne (Manitoba, Canada) – beoogt te zijn een verdediging, vanuit de gereformeerde traditie, van Kraemer’s *theologia religionum* als een heden ten dage adequate manier van omgaan met godsdienstige pluraliteit. De waarde van Kraemer ligt naar het oordeel van Perry onder meer in het feit dat hij betoogt dat het feit dat

persoonlijke godsdienstige opvattingen onvermijdelijk de wetenschappelijke bestudering van niet-christelijke godsdiensten zullen kleuren en beïnvloeden, nog niet wil zeggen dat dergelijke bestudering daarom verdacht is. Sterker nog: godsdienstfenomenologen met een uitgesproken godsdienstige overtuiging zijn vaak beter tot een dergelijke studie toegerust dan ongelovige, daar ze sneller en beter in staat zijn de negatieve invloeden van hun eigen godsdienstige predispositie op hun oordeel te herkennen en te neutraliseren. Zonder het overigens te erkennen, staat Perry hiermee in de lijn van de onlangs overleden conservatieve Duitse filosoof en Heidegger-adept Hans-Georg Gadamer (1900-2002), die in zijn hoofdwerk *Wahrheit und Methode* (1960) enigszins provocerend heeft gepleit voor eerherstel van het vooroordeel, of anders gezegd, heeft betoogd dat alleen middels de interpretatie (hermeneutiek) de waarheid of betekenis van een tekst gevonden kan worden, niet via tekstkritisch onderzoek. Volgens Perry is de op basis hiervan gevoerde interreligieuze dialoog (maar ook de bestudering van het verleden van de eigen geloofstraditie) waardevol en noodzakelijk omdat deze de stagnering en vervlakking van de eigen godsdienstige traditie kan voorkomen. Het evangelie dient doorgegeven te worden in woorden en begrippen die de toehoorders begrijpen, dat wil zeggen (meestal) in woorden en begrippen die ontleend zijn aan hun culturele context. Doch hierbij dienen zowel confrontatie als godsdienstige en culturele accommodatie vermeden te worden.

Boekbesprekingen

Als steeds Uw Samuel. Brieven van ds. S.A. van Hoogstraten op Java 1927-1945, bewerkt door Renée van Hoogstraten, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001. 400 p. ISBN 90-239-0987-9. Prijs: € 22,69. Deel 6 in de Kleine Reeks van uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken.

Samuel Anne van Hoogstraten (*1896) werkte van 1927 tot zijn dood in het Japanse Ziekenhuis te Surabaya op 29 januari 1945 als zendingspredikant van de Nederlandse Hervormde Kerk in dienst van het *Nederlands Zendeling Genootschap* (binnen de *Samenwerkende Zendings Corporaties te Oegstgeest*, SZC). In dit boek is een uitvoerige selectie bijeengebracht van de brieven die hij schreef aan zijn vader in Nederland, en na diens overlijden in 1936 aan zijn broers en zusters aldaar. Die correspondentie stakte in mei 1940. Daarom zijn over de periode 1940-1943 brieven toegevoegd, die hij vanuit verschillende plaatsen op Java en vanaf marineschepen stuurde aan zijn vrouw Thera.

Het boek is voorzien van een Ten Geleide, een Verantwoording en een Inleiding. Deze laatste bevat een kort biografisch overzicht van Samuel van Hoogstraten alsmede – van de hand van dr. Th. van den End – een heldere beschrijving van de positie van zending en kerk in Oost-Java, van het geestelijk leven van de Europeanen in Nederlands-Indië en van de politieke omstandigheden aldaar gedurende de laatste decennia voor de Japanse inval in 1942. Bovendien zijn een bibliografie, een verklarende woordenlijst en enkele registers toegevoegd, waaronder een uitstekend register van personen.

Samuel van Hoogstraten was vanaf 1928 eerst werkzaam in Mojowarno en vanaf 1930 in Surabaya. Gedurende al die jaren was hij hoofdredacteur van het destijds bekende zendingsblad *De Opwekker*, dat mede vanwege de politieke analyses die Hendrik Kraemer gedurende een aantal jaren schreef, ook door vele anderen werd gelezen. Bovendien was Van Hoogstraten bestuurslid en van 1936 tot 1940 voorzitter van de zelfstandige Oost-Javaanse Kerk. Zelf heeft hij buiten een groot aantal bijdragen in *De Opwekker* niet veel geschreven; bekendheid heeft vooral gekregen een boekje van zijn hand over de Japanse *social gospel* theoloog Toyohiko Kagawa.

Uit de brieven komt hij naar voren als een hartelijke en trouwe pastor en vriend, een kundig bestuurder en een bezielde medewerker van

'Oegstgeest'. Een aanbod om predikant te worden van de Indische Kerk sloeg hij af; eveneens een dringend verzoek in 1938 om directeur te worden van de Helderling gestichten te Zetten. Hij organiseerde een groot aantal vakantieweken voor Indonesische jongeren en studenten in de bergen van Oost-Java (in de traditie van de N.C.S.V.) en zette zich met hart en ziel in voor verschillende Javaanse christelijke scholen in zijn werkgebied. Dat laatste was vanwege de toenemende economische crisis bepaald geen eenvoudige taak. De invloeden van die crisis op vele terreinen vinden we natuurlijk steeds in de brieven terug, vaak als belangwekkende terloopse opmerkingen zoals over de benzineprijs. Suikerfabrieken werden gesloten, salarissen werden gekort, gezinnen moesten noodgedwongen repatriëren. Maar over de forse kortingen op zijn eigen salaris klaagt hij tegenover zijn redelijk welgestelde familie nergens.

De familieachtergrond heeft waarschijnlijk zijn kijk op de gistende veranderingen in het vooroorlogse Indië en zijn positiebepaling in het algemeen wel beïnvloed. “Ik heb mij altijd wélbewust buiten de politiek gehouden”, schrijft hij in een interview met *De Indische Courant* van 12 april 1935 (Inleiding, p. 31); eerder had hij al besloten geen lid te worden van de Christelijk-Ethische Partij (p. 111, brief van 21.4.1929). Enkele malen wordt kort en fragmentarisch verslag gedaan van een studiegroepje in Surabaya waarin naast Europeanen ook verschillende Indonesische intellectuelen zitting hadden, zoals de bekende dr. Soetomo, met wie het gezin Van Hoogstraten goede persoonlijke betrekkingen onderhield (pp. 255, 264, 279, 285-88). Toch vond hij geen aanleiding of zag hij geen mogelijkheid om in deze familiecorrespondentie inhoudelijk uitvoerig op zulke contacten in te gaan. Over de opkomst van de nationalistische beweging vernemen we dus in feite weinig en ook over zijn gesprekken met andere vooraanstaande Javanen worden de lezers maar heel beperkt geïnformeerd. Het personenregister geeft dan ook een veelvoud aan namen van Nederlanders en andere Europeanen in vergelijking met die van Javanen en andere Indonesiërs.

Misschien vanwege de aard van de correspondentie blijven belangrijke kwesties zoals de oorlog tussen China en Japan en de mouterij van de Zeven Provinciën (beide begin 1933) onderbelicht. De familie in Nederland was daarover immers even goed geïnformeerd als hijzelf in Oost-Java. Niettemin hadden we graag meer daarover willen vernemen. En terecht wijst Van den End er in de Inleiding op, hoe merkwaardig het is dat de naam van Soekarno in deze brieven volstrekt afwezig is (p. 31).

Overigens wordt ook de katholieke missie slechts een enkele maal vermeld.

Concluderend krijgen we eigenlijk het gevoel dat Van Hoogstraten tegelijkertijd in twee gescheiden werelden leefde en werkte, zonder dat zulks spanning bij hem opriep, wellicht juist omdat hij politiek aan de zijlijn bleef staan. Aan de ene kant is er de wereld van de Oost-Javaanse Kerk waarover hij, zij het helaas steeds beknopt, met liefde en respect spreekt (vooral over Driyo Mestoko, voorganger in Mojowarno en de eerste voorzitter van de *Madjelis Agoeng*), en aan de andere kant de wereld van de Europeanen op Java. Eigenlijk vertellen zijn brieven vooral over deze laatste wereld. Dat is gezien de geadresseerden natuurlijk niet verwonderlijk. Maar toch blijkt daaruit ook hoezeer verschillende zendelingen in feite vooral deel uitmaakten van een groot netwerk van goed opgeleide Nederlanders en andere Europeanen in Indië. Voor Van Hoogstraten waren dat mensen uit de kring van zijn ouders in Nederland; de Nederlandse Christen Officieren Kring; later ook de Oxford (“Buchman”) beweging met zijn *house parties*; en ten dele de Rotary. Omdat Surabaya de voornaamste marinebasis was, legde hij bovendien – hij was reserve-officier – vrij gemakkelijk contact met hoge overheidsfunctionarissen. Toen de oorlog eenmaal was uitgebroken kwam hij actief in dienst als vlootpredikant en alleen toevallig was hij aan de wal, toen de desastreuze slag op de Javazee plaatsvond. Binnen al die segmenten van de koloniale wereld functioneerde hij als predikant bij geboorte, trouw en rouw en als bewogen pastor met oog voor diaconaat. En voorts als bewuste vertegenwoordiger van de protestantse kerk bij de koloniale overheid. Dat zou uiteindelijk leiden tot zijn gevangenneming door de Kenpeitai en daarmee feitelijk tot zijn dood.

Met name over die, nu verdwenen koloniale samenleving biedt dit nauwgezet bezorgde ego-document een schat aan informatie. Daarom is het ook driekwart eeuw later, mede dank zij de illustraties, een uitgave van grote waarde.

Alle Hoekema

Frans D. Keuchenius, *Herwonnen jaren, terug naar 1942-1946*. Uitgegeven in eigen beheer en verkrijgbaar voor € 8,50 op postgiro 886242 t.n.v. F.D. Keuchenius te Leersum.

Toen de Gereformeerde zendingspredikant Frank Keuchenius eind 1943 door de Kenpeitai, de Japanse Gestapo, gearresteerd werd, stond zijn

zoon Frans er alleen voor. Zijn moeder en zusjes waren al eerder afgevoerd. Frans was met zijn vader achtergebleven. Hij was op dat moment dertien jaar en zou de oorlog op eigen houtje overleven. Voor het zover was, maakte hij verschrikkelijke dingen mee. Hij zat in de slechtste gevangenissen van Java, zag hoe medegevangenen elkaar bestalen en iedere grein menselijke waardigheid verloren en overleefde ternauwernood. Over al die verschrikkingen heeft hij thans, tweeënzeventig jaar oud, een boek geschreven.

Frans schetst zichzelf als een betrekkelijke koele, wat afstandelijke dertienjarige, die zijn ogen goed de kost geeft en er op af gaat als hij meer van iets wil weten. Hij gaat naar het vrouwenkamp Ambarawa, waar zijn moeder en zusjes zitten en probeert met hen in contact te komen. Hij wordt aan het hek weggejaagd door gespannen vrouwen, die doodsbang zijn dat hij wordt opgemerkt. Hij besluit de Kenpeitai-gevangenis waar zijn vader zit en ziet hoe een blanke man daar gemarteld wordt. Hij beseft op dat moment hoe zijn vader, die de oorlog niet zou overleven, behandeld wordt en sluipt terug. Verward en misselijk van wat hij zag.

Het zijn ervaringen die iemand zijn hele leven met zich meedraagt. Nachtmerries waarover veel lotgenoten nooit hebben kunnen spreken, laat staan er een boek over kunnen schrijven. Zonder die jaren zijn ze niet de mens die ze zijn. Maar openheid over die jaren is voor hen onmogelijk. Keuchenius heeft die openheid opgebracht, al duurde het tot zijn tweeënzeventigste voor hij deze jaren op zichzelf herwonnen had. De combinatie van de tweeënzeventig jaar en de titel 'Herwonnen jaren' vond ik hartverscheurend en ontroerend.

Je voelt dat Keuchenius de afstandelijkheid waarmee hij beschrijft wat hem overkwam nodig heeft om op de been te blijven. Van zijn meest afschuwelijke gevangenis tekent hij een plattegrondje om alles zo goed mogelijk uit te leggen. Toeschouwer van zijn eigen drama.

Het is een afstandelijkheid die je vaker waarneemt in jeugdherinneringen van zendingskinderen en daarbij hoeft het lang niet altijd over de oorlog te gaan. Het kan ook gaan over eenzame jaren in Nederland met de ouders in het verre Indië in dienst van Gods koninkrijk en zij, de kinderen, hun eigen offers brengend in internaat of pleeggezin. In die beschrijvingen vind je een zelfde soort afstandelijkheid. Alsof het over een ander gaat. En je proeft dat het een middel is om te overleven door een ruimte te zetten tussen het kind en wat het kind mee maakt. Het begon allemaal zo nobel, zo vol zendingsidealen. Ook zo vrolijk en onbezorgd. Geen spannender en onbezorgder jongensleven dan

Keuchenius' vooroorlogse jaren in Indië. Maar het lijkt of er een heel leven voor die vrolijke onbezorgdheid is geboet.

Jan Greven

Angelie Sens, *'Mensaap, heiden, slaaf': Nederlandse visies op de wereld rond 1800* [= *Nederlandse cultuur in Europese context. IJkpunt 1800, 5*] (Den Haag: Sdu, 2001), xvii, 213 pp., ISBN 90 12 08856 9, f 39,90.

Deze Nijmeegse dissertatie – een gegeven dat overigens niet in het boek zelf terug te vinden is – uit de bekende IJkpuntenreeks wil aan de hand van drie thema's een overzicht geven van het beeld dat de Nederlanders rond 1800 hadden van de niet-Europese medemens. Was het wel een medemens? De eerste discussie ging over het onderscheid tussen mens en dier en de vraag bij welke categorie de “wilden”, met name de Afrikaanse volkeren, ingedeeld behoorden te worden. Het tweede debat betrof de mogelijkheid dan wel onmogelijkheid en de noodzaak dan wel nutteloosheid van de christelijke zending onder niet-christelijke volkeren. Ten slotte werd er druk geschreven en gediscussieerd over de legitimiteit van de slavernij. Achter al deze debatten stonden verschillende visies op de buiten-Europese mensen en culturen.

Na een inleiding die een methodologische, historiografische en terminologische verantwoording is, geeft Sens in het eerste hoofdstuk een overzicht van de kennis waarover de deelnemers aan de genoemde debatten konden beschikken. Hierbij komen aan de orde de wijze waarop de kennis overzee werd verworven, de gehanteerde terminologieën en categorisering en de belangrijkste media die deze kennis verspreidden en evalueerden. De diverse verlichte genootschappen, spectatoriale tijdschriften en reisbeschrijvingen speelden een voorname rol. Het voornaamste criterium bij de beoordeling van de buiten-Europese wereld bleek de mate te zijn waarin deze al dan niet overeenkwam met de christelijke religie en de Europese beschaving.

Hoofdstuk twee behandelt het debat over het onderscheid tussen mensen en dieren, vooral apen. Dit werd met name vanuit het perspectief van de hiërarchie en de classificatie gevoerd. Dit laatste zocht het typische van de mens te definiëren, waarbij in de lijn van de Verlichting gekozen werd voor de rede als unieke eigenschap van de mens. Dat dit onderscheid niet altijd even eenduidig was, blijkt wel uit de naamgeving bosmens (*orang utan*) voor een apensoort. Deze term werd in achttiende eeuw overigens ook toegepast op Afrikaanse mensapen. De hiërarchische benadering

combineerde vaak huidskleur en mate van beschaving. Hoe lichter de huid, hoe beschaafder de mens. Dit leidde tot een bescheiden discussie over de vraag of Adam en Eva misschien zwart waren geweest. Hierbij werden ook andere bijbelverhalen – het kaïnsteken en de vloek van Cham – betrokken wat vrij algemeen leidde tot de conclusie dat de zwarte kleur eerder een vorm van degeneratie was, dan de oorspronkelijke kleur. Negeralbino's compliceerden het debat daar zij wel de blanke kleur, maar niet de westerse beschaving hadden. En beschaving was toch een belangrijker criterium dan huidskleur. Kern van deze beschaving was het christelijk geloof.

In het derde hoofdstuk komen de opkomst van de zendingsgenootschappen en de diverse discussies over de wenselijkheid en mogelijkheid van de bekering van heidenen en moslims aan bod. Met uitzondering van Johannes Haafner was de wenselijkheid van zending eigenlijk onomstreden. En zelfs bij hem was de afwijzing van zending vooral gebaseerd op de overweging dat deze in feite onmogelijk was. Hij achtte het daarom wenselijker om van slechte christenen goede christenen te maken dan om van goede heidenen slechte christenen te maken. De zendingsvrienden meenden echter dat de slechtste christen beter af zou zijn dan de beste heiden. Dat nam niet weg dat zending weloverwogen diende plaats te vinden. Een goede opleiding van de zendelingen was hierbij van groot belang, maar ook de keuze van de doelgroep was niet onverschillig. Daarom stelde het Nederlandsche Zendinggenootschap een aparte commissie in die de nodige gegevens over de godsdienstige toestand in vrijwel de hele wereld moest verzamelen. De keuze voor beschaafde dan wel onbeschaafde volkeren was moeilijk te maken. Bij beschaafde volkeren verwachtte men meer redelijkheid, maar ook een grotere en weloverwogen gehechtheid aan de eigen godsdienst. De onbeschaafde volkeren zouden gemakkelijker te overtuigen zijn wanneer zij eenmaal het christelijk geloof zouden begrijpen, maar het was door hun gebrek aan ontwikkeling moeilijker om dat aan hen duidelijk te maken. Verder komen in dit hoofdstuk het door de zending gevoerde onderwijsbeleid en haar taalpolitiek aan de orde, evenals het werk onder slaven.

Met het laatste is meteen een brug geslagen naar het thema van het vierde hoofdstuk, de discussie over de legitimiteit van de slavernij. Voor het mensbeeld maakt Sens overigens ook gebruik van de adviesliteratuur voor de slavenhalers zelf. Zij onderscheidt in het debat drie standpunten. Tussen de mensen die de slavernij ongewijzigd willen handhaven en de

abolitionisten in staan de hervormers die de slavernij een menselijk gezicht wilden geven. Literaire beschrijvingen van de slavernij hoefden daarom niet alleen gruwelverhalen te zijn maar gaven ook wel het exemplaar van de goede meester en de – uiteraard! – dankbare slaaf. Saillant is haar beschrijving van de discussie over de vraag in hoeverre de vrije Bataafse burger die vrijheid ook aan zijn slaven behoorde toe te staan.

In de conclusie stelt Sens dat rond 1800 het overheersende criterium bij de beoordeling van de buiten-Europese wereld is de mate waarin deze overeenstemde met de westerse beschaving. Beschaving en redelijkheid maakten de mens echt tot mens. Het was dan ook een roeping om deze beschaving aan de onbeschaafden over te dragen. Van deze beschaving maakte het christelijk geloof – bij voorkeur gestempeld door de Nederlandse verlichting – een integraal deel uit. Meer evolutionistische opvattingen die tornden aan het fundamentele verschil tussen mens en dier hadden rond 1800 nauwelijks aanhang. De grote toename van kennis over de buiten-Europese wereld tussen 1770 en 1820 veranderde aan de gehanteerde criteria en oordelen maar weinig. Na 1820 ging de aandacht niet meer uit naar de vragen rond de mogelijkheid van beschaving, maar hielden bestuurders en zendelingen zich vooral met de beschavingsarbeid zelf bezig.

Door de keuze voor drie debatten is Sens in staat een groot spectrum aan meningen en beelden over de buiten-Europese wereld de revue te laten passeren. In de hierin voorafgaande samenvatting is slechts een selectie uit de veelheid van beelden en meningen gegeven. Doordat Sens echter met name de genootschappen, spectatoriale tijdschriften en reisbeschrijvingen centraal stelt, komt vooral de verlichtingstraditie aan bod. De mate van beschaving wordt daardoor de enige onderscheidende factor. Beschaving en bekering worden vrijwel volledig met elkaar geïdentificeerd, waarbij overigens het door Sens gehanteerde beschavingsconcept expliciet een spirituele dimensie heeft. Toch valt bij haar de hele piëtistische traditie buiten boord, die bij het ontstaan van het NZG zeker een belangrijke rol speelde. Dit manco hangt samen met haar gebruik van secundaire literatuur.

Wanneer het gaat om de typering van de “oude” zending en de verklaring van de opkomst van de “nieuwe” zending leunt Sens sterk op Van Rooden en Van Eijnatten, en noemt *en passant* veel oudere literatuur apologetisch van aard. Dit is wel wat erg kort door de bocht. De verschillen tussen de genoemde auteurs en de traditionele historiografie

zijn minder groot dan gesuggereerd wordt. Zo is de typering “beschavend onderwijs en innerlijke bekering” weinig anders dan een typering van de methode van de Verlichting en de doelstelling van het piëtisme. Deze vinden zich – en dat is alles behalve toevallig – in hun gerichtheid op het individu, waarmee we meteen de door Van Rooden gesignaleerde maatschappelijke en ideologische verschuiving te pakken hebben. Deze heeft echter een veel grotere continuïteit met het verleden dan hij suggereert. Dat hij de aandacht voor zending bij Voetius en Coccejus marginaal noemt is al enigszins discutabel, maar met deze kwalificatie voor Johannes Hoornbeeck slaat hij de plank volledig mis. Deze ontwikkelde namelijk al in 1669 een plan voor een protestantse zendingsorganisatie en wist hiervoor de steun te krijgen van alle deputaten voor de Indische zaken van de gereformeerde kerk.

Wat bij de op structuren gerichte auteurs ook gemist wordt, is de aandacht voor een aantal praktische ontwikkelingen, namelijk de beëindiging van het overzeese godsdienstige monopolie van de combinatie hervormde kerk en handelscompagnieën door de opheffing van de VOC in 1792 en de in 1795 doorgevoerde scheiding tussen kerk en staat. Doordat de handelscompagnieën vooral gericht waren op hun economische en strategische belangen en de kerk zich concentreerde op de zielszorg aan hen die al gekerstend waren, kwam de zending maar moeizaam op de agenda van de twee instanties die haar het beste hadden kunnen bevorderen. Met de aantasting van hun machtspositie kwam er ruimte voor een organisatie die zending als hoofddoel had en dit op de publieke agenda kon houden. Zo grijpen een structurele en een evenementiële benadering in elkaar, zonder dat aan één van beide tekort gedaan hoeft te worden.

Positief echter is dat Sens in deze studie de oprichting van het NZG en de discussies daaromheen vanuit een breder dan alleen kerkhistorisch of missiologisch perspectief benadert, namelijk de achterliggende antropologie met het accent op de doorwerking van de Nederlandse Verlichting. Dat hierbij wat weinig aandacht wordt gegeven aan enkele binnen-kerkelijke discussies is vooral een stimulans om juist dit aspect verder te onderzoeken met verdiscontering van het door haar aangereikte materiaal. We zijn weer een stap verder.

Guus Boone

Een vorst onder de taalgeleerden. Herman Neubronner van der Tuuk. Taalafgevaardigde voor Indië van het Nederlandsch Bijbelgenootschap

1847-1873. *Een bronnenpublicatie*. uitg. door K. Groeneboer. Leiden: KITLV Uitgeverij, 2002. vi, 965 p.: foto's; index; bibl., ISBN 9067181560. € 70,-

Herman Neubronner van der Tuuk, die als tweede voornaam de achternaam van zijn moeder kreeg, is een van de meest raadselachtige figuren die ooit door een Nederlandse kerkelijke of met de kerken geaffilieerde organisatie is uitgezonden geweest. Maar tegendraads en non-conformistisch als hij was, zijn collega-taalgeleerde H. Kern noemde hem eens zonder voorbehoud "de grootste kenner der Indonesische talen". Hoewel hij vele jaren voor het Nederlands Bijbelgenootschap (NBG) heeft gewerkt, heeft hij zijn afkeer van het christendom en zijn vertegenwoordigers nooit onder stoelen of banken gestoken. Hij voelde zich meer thuis in kringen van vrijdenkers dan bij dominees en zendelingen. Van der Tuuk was een onconventionele geest in een door strenge conventies bijeengehouden subcultuur. Dat botste vaak. Wie iets op zijn religieuze of politieke opvattingen aan te merken had, kreeg de wind van voren, zoals in 1867 de bekende I. Esser (1818-1885), oud-Indisch ambtenaar en adviserend lid van de Nederlandse Gereformeerde Zendingsvereniging (NGZV) overkwam.

Het zal dan ook niemand verbazen te vernemen dat Groeneboer niet de eerste is die aandacht aan Van der Tuuk besteed heeft; zijn bronnenpublicatie is zelfs niet de eerste aan Van der Tuuk gewijde bronnenpublicatie. R. Nieuwenhuys ging hem in 1962 (herdruk 1982) al voor met een eenvoudig uitgevoerde bundel correspondentie van Van der Tuuk met de even veelzeggende als intrigerende titel *De pen in gal gedoopt*. Dit boekje was geen moderne, geannoteerde bronnenpublicatie, maar bewoog zich in de sfeer van het overigens ook zeer nuttige werk van P.A. Tiele, J.K.J. de Jonge en A.J. Grothe.

Herman van der Tuuk werd in 1824 geboren in Malakka, toen nog Nederlands territorium, waar zijn vader, mr S. van der Tuuk, fiscaal en president van de Weeskamer was, en zijn moeder de dochter van een klerk bij het gouvernement, T. Neubronner. Het gezin verhuisde in 1826 naar Surabaya (Java) waar Herman zijn verdere jeugd jaren doorbracht. Van omstreeks 1836 tot 1849 verbleef hij voor scholing en talen- en rechtenstudie in Groningen en Leiden. Vervolgens vertrok hij, de atheïst, in dienst van het NBG opnieuw naar Indië met de opdracht de taal van de Bataks te bestuderen, daarvan een grammatica en woordenboek samen te stellen om vervolgens in de meest geschikte streektaak, het Toba-Batak, een bijbelvertaling te vervaardigen, te beginnen met het Nieuwe

Testament. Nadat hij zich onder de Bataks had gevestigd, constateerde hij dat het overheidsbeleid in belangrijke mate verantwoordelijk was voor de verbreiding van de islam onder de inheemse bevolking, wat voor hem meer dan eens aanleiding was tot een heftige aanval op het gouvernement.

Na acht jaar, in 1857, keerde hij terug naar Nederland, waar hij zijn taalkundige werkzaamheden voortzette en waar veel materiaal ter perse ging. In 1868 vertrok hij wederom naar Indië, nog steeds in dienst van het NBG. Ditmaal vestigde hij zich, na een kort oponthoud op Zuid-Sumatra, op Bali, waar hij na enige tijd overging in gouvernementsdienst, een stap die hij verdedigde met het argument dat deze werkgever de minste was van twee kwaden. Zijn versneld slechter wordende verstandhouding met “de idioot van Nazareth”, zoals hij zelf zei, liet hem geen andere keus. Van der Tuuk heeft zich gaandeweg ontwikkeld tot een hater van zowel de Nederlandse als de Nederlands-Indische maatschappij. Hij trok hieruit de enig mogelijke consequentie, ging tussen de Balinezen wonen en meed waar mogelijk de omgang met Europeanen. Hij overleed in 1894. Van der Tuuk is dankzij zijn enorm productieve en veelzijdige taalstudie (vertalingen van bijbelboeken, een Bataks woordenboek, een spraakkunst in het Toba-Batak, leesboeken in enkele Batak-talen, verhandelingen over het Lampongs en andere taalkundige opmerkingen en aantekeningen, handleidingen tot de taalstudie, Maleise leesboeken, sprookjes uit India, Maleise fabels en vertellingen en ander werk op het gebied van het Maleis, een Oud-Javaans woordenboek, studies over het Balinees, Soendanees, Sanskriet, Tamil en andere oosterse talen, etc.) een der grote erflaters geworden van de negentiende-eeuwse inheemse maatschappij en haar literaire rijkdom. Hij was in zijn vak een zeer groot man en zijn literaire nalatenschap dient als zodanig behandeld te worden.

Groeneboer opent zijn korte historische inleiding tot de documenten met een treffend citaat van Du Perron over Van der Tuuk, waardoor het weerbarstige karakter van de laatste goed uit de verf komt. De toon is hiermee gezet, de lezer is gewaarschuwd. Vervolgens wordt in ruim 30 pagina's een schets gegeven van leven en werken van Van der Tuuk en zijn betrekkingen met het NBG en het gouvernement. Hierna komt een uitvoerige Verantwoording van de manier waarop de bronnen bewerkt en opgenomen zijn. Hierop volgen de documenten, die chronologisch zijn opgenomen en onderverdeeld zijn in de opeenvolgende perioden waarop ze betrekking hebben: I voorbereiding in Nederland; II naar de Bataklanden, 1849-1857; III tussenverblijf in Amsterdam, 1857-1868; IV

naar de Lampongsche Districten, 1868-1869; V naar Bali, 1870-1873, en enkele bijlagen. De periode waarin Van der Tuuk in dienst van het gouvernement was (1873-1894) valt helaas buiten deze bronnenpublicatie. Het boek wordt afgesloten met een overzicht van de publicaties van Van der Tuuk en een bibliografie. Het geheel maakt een keurig verzorgde indruk.

Het kan niet anders of in de opgenomen documenten komt de relatie tussen godsdienst en staat in Nederlands-Indië uitvoerig aan de orde. Deze relatie vormde zelfs de spil waar het werk van Van der Tuuk grotendeels om draaide. Groeneboer maakt in zijn Inleiding melding van klachten van Van der Tuuk, geuit in enkele brieven, over de tegenwerking die hij ondervond van de kant van het gouvernement. Van der Tuuk beschuldigde het gouvernement er zelfs van de islam te bevorderen boven het christendom, iets wat hij om verschillende redenen onverstandig vond. Die beschuldiging is op zijn minst opmerkelijk. Hoewel er geen enkele reden is om aan de woorden van Van der Tuuk te twijfelen, dient zijn observatie wel binnen het grotere geheel van de officiële godsdienst- en cultuurpolitiek van het koloniale gouvernement begrepen te worden. Datzelfde geldt voor het taalkundige werk van Van der Tuuk. Afgezien van het feit dat plaatselijke ambtenaren soms fel tegen kerk en christendom gekant waren, was de rol die het gouvernement in het algemeen bij de verbreiding van het christendom in Nederlands-Indië speelde zeker niet negatief. Sterker nog, kerk, zending en ook het christelijk onderwijs werden in belangrijke mate door het gouvernement gefinancierd en gestimuleerd, en tal van in gouvernementskringen invloedrijke figuren hebben zich voor de verbreiding van het christendom ingezet, zoals bijvoorbeeld de gouverneurs-generaal G.A.G.Ph. baron van der Capellen en J.C. Baud. De laatste was zelfs actief lid van de Haagse afdeling van het Nederlands Bijbelgenootschap. Dit aspect van Van der Tuuk's werk, zijn betrokkenheid bij de pogingen van de koloniale staat tot verbreiding van het christendom "ter opvoeding" van de inheemse bevolking, welk beleid tot in het derde kwart van de negentiende eeuw bestaan heeft, krijgt van Groeneboer in zijn Inleiding te weinig aandacht, het zou op zijn minst een forse paragraaf waard geweest zijn. Enige kennis van de kerkgeschiedenis van Nederlands-Indië is onmisbaar als men zich met een eminent taalgeleerde als Van der Tuuk inlaat, te meer daar ook diens collega-taalgeleerden B.F. Matthes en J.F.C. Gericke vaak genoemd worden.

Een enkele maal laat de nauwkeurigheid te wensen over. In de Inleiding en op ingevoegde kaartjes verschilt soms de spelling van dezelfde geografische namen, bijv. Mandheling vs Mandailing en Panjaboengan vs Pangaboengan. Soms zijn essentiële gegevens weggelaten, zoals op p. 167 waar een op zichzelf nuttig kaartje staat afgedrukt, getiteld “Reis naar Sieliendoeng”, terwijl de betreffende geografische naam niet op het kaartje te vinden is. Op p. 21 zal waarschijnlijk met “*De Hollandsche Spectator*” bedoeld zijn “*De Nederlandsche Spectator*” die op dezelfde pagina enige regels eerder genoemd wordt.

Sommige stukken van Van der Tuuk maken hier en daar een warrige indruk. Desgevraagd verklaart de bewerker dat Van der Tuuk soms onverwacht van het ene onderwerp op het andere kon overspringen of onhelder was in het formuleren van zijn gedachten, waarschijnlijk omdat het betreffende stuk niet voor lezing door anderen bestemd was, althans niet in de onderhavige vorm. Enkele voorbeelden: op p. 168 maakt men kennis met het “door de amphioen gemoraliseerde hoofd – – –”. Bij de lezer rijst het vermoeden dat het om het “door de amphioen gedemoraliseerde hoofd – – –” handelt. Op p. 173 schreef Van der Tuuk, handelend over het kannibalisme der Bataks: “Een hunner vertelde met een zeer effen gelaat zijne ondervinding bij het slagten, vragende hij wilde hoe wij hier kwamen. Toen ik tegenover Holland de eilanden Groot-Brittagne en Ierland teekende – – –”. Hoewel de tekst kennelijk correct is weergegeven, had de bewerker er goed aangedaan alle twijfel bij de lezer weg te nemen door er een verklarende noot aan toe te voegen, al was het maar met een “*Sic*”.

Vervolgens: weet men hedentendage nog wat “amphioen” is (p. 168)? Een enkeling weet misschien dat het om opium gaat; maar een Sumatraanse “bongbong” (p. 166, 168)? Zeker niet. Noodzakelijk in een boek als dit is een glossarium ter verklaring van de vele Maleise, Batakse en andere niet-Nederlandse woorden in de opgenomen stukken, doch dat ontbreekt. Verklaringen in de eindnoten of, wat ook gebeurt, via doorverwijzingen naar andere documenten waar een toelichting op de onbekende term in kwestie te vinden is, zijn hiervoor geen bevredigend alternatief. Bijvoorbeeld: voor een uiteenzetting van de genoemde term “bongbong” in document 39 wordt de lezer doorverwezen naar document 35. Beter ware geweest (ook) te verwijzen naar document 36. Of wellicht naar nog andere, want zo eenvoudig komt men daar niet achter, daar de term “bongbong” in het register ontbreekt.

Samenvattend kan men zeggen dat een der noodzakelijke voorwaarden voor de bruikbaarheid en het nut van dergelijke bronnenpublicaties is dat men zonder meer moet kunnen uitgaan van de betrouwbaarheid der weergegeven tekst, d.w.z. dat men, afgezien van de gehanteerde en toegelichte bewerkingsregels (p. 35), er zeker van moet kunnen zijn ook werkelijk het ongeschonden werk van Van der Tuuk onder ogen te hebben. Zonder op voorhand de betrouwbaarheid van Groeneboer's werk te willen betwisten, is het onvermijdelijk dat de gebruiker zich hier en daar zal afvragen waar het om onhelderheden en afgebroken gedachtegangen van Van der Tuuk zelf gaat en waar om slordigheden in de transcriptie, die door een extra collationeringsronde hadden kunnen worden voorkomen. De bewerker had misschien wat meer rekening moeten houden met de gebruiker en kwistiger moeten zijn met verklarende of toelichtende noten, zoals hij wel kwistig is met relevante informatie van feitelijk-historische aard. Doch dit alles laat onverlet de grote dienst die Groeneboer met dit fraaie boek velen heeft bewezen.

Chris de Jong

Waltraud Ch. Haas, *Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816-1966* (Basel: Basileia, 1994), 240 pp., ISBN 3 85555 041 7, CHF 38,- of DEM 38,-.

In dit boek wordt aan de hand van archiefmateriaal en interviews aandacht besteed aan de veranderingen in de positie van de vrouw in de Basler Mission. Omdat deze vanaf 1921 onder de Dajaks op Kalimantan werkte is er een connectie met Nederland. De beschrijving hiervan blijft in de hoofdttekst beperkt tot een verslag van een gesprek dat Haas voerde met zendingszuster Hilde Laidig die van 1959 tot en met 1981 in Indonesië werkte. In de bijlagen worden de voornaamste feiten uit de geschiedenis van de Basler Mission vermeld en staan korte biografietjes van de belangrijkste, vooral vrouwelijke zendingswerkers. Dit laatste overzicht is niet compleet. Met name de Tweede Wereldoorlog blijkt dramatische gevolgen te hebben gehad voor het zendingspersoneel. In 1940 werden drie Duitse zendelingen geïnterneerd, die in 1942 omkwamen toen hun schip door de Japanners getorpedeerd werd. Twee echtparen en de Nederlandse vrouw van een zending werden in december 1943 door de Japanners gefusilleerd, terwijl een ander echtbaar dat jaar in gevangenschap overleed. De Nederlandse zendingsarts Emilia

Odé deed vanaf 1950 belangrijk werk voor de medische zending in Ghana en Kameroen.

Guus Boone

Personalia

Dr J.J. Visser (1944), studeerde geschiedenis aan de Rijks-Universiteit Utrecht, 1968-1975 leraar aan middelbare scholen in Nederland en Zambia, 1975-1980 zendingsarbeider in dienst van de GZB onder de Pökoot in Noordwest-Kenya; sinds 1982 a.v. conrector en rector van het Hendrik Kraemer Instituut.

Prof. dr J.T. Witvliet (1939); 1965-1971 docent cultuurgeschiedenis en godsdienstig oriëntatie; 1977-1987 wetenschappelijk hoofdmedewerker oecumenica, UvA; 1987 hoogleraar godsdienst en samenleving in de moderne tijd, UvA; 1990-2000 hoogleraar theologische encyclopedie, UvA; vervulde daarnaast tal van (bestuurs)functies bij radio en televisie, en op het raakvlak van de oecumene, kerk en samenleving.

Drs G.A. Trouwborst (1973), studeerde theologie aan de Universiteit Utrecht met als hoofdvak missiologie, sinds 2001 als predikant verbonden aan de SOW-gemeente Scharendijke en omstreken.

Prof. dr Jan A.B. Jongeneel (geb. 1938) werkte van 1971 tot 1980 als zendingspredikant in Indonesië, waar hij systematische theologie doceerde aan de Theologische Hogeschool van Makassar, Indonesië, (1971-1975) en aan de Theologische Faculteit te Tomohon, Indonesië (1976-1980); 1982 docent missiologie Rijksuniversiteit Utrecht; 1986 bijzonder hoogleraar namens de Stichting de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk; 1996 verbonden aan het IIMO; docent apostolaat aan de kerkelijke opleiding der NHK; redactievoorzitter van *Kerk en Theologie*. Hij publiceerde zowel in het Indonesisch als in het Nederlands en het Engels, o.a. een handboek Missiologie in twee delen.

Drs K. Klopstra (1968), studeerde theologie aan de Universiteit Utrecht met als hoofdvak missiologie, sinds 1999 werkzaam als predikant bij de Hervormde Gemeente te Nieuwland en Oosterwijk.

Dr Chr.G.F. de Jong (1949) doceerde van 1983 tot 1992 de (kerk)historische vakken aan de Theologische Hogeschool en de Hasanuddin Universiteit te Makassar (Indonesië); sinds 1993 betrokken bij enkele projecten van de Theologische Universiteit der GKN te Kampen, die behelzen het publiceren van bronnenmateriaal betrekkelijk de kerk- en zendingsgeschiedenis van Nederlands-Indië; tevens is hij bibliothecaris van de Samen-op-weg-kerken te Utrecht.

WERKGROEP VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE
NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESE KERKEN

*THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF DUTCH MISSIONS
AND OVERSEAS CHURCHES*

Adres/Address: Stichting WZOK, c/o Theologische Universiteit van de
Gereformeerde Kerken in Nederland, Postbus 5021, 8260 GA Kampen,
Nederland

Telefoon/Telephone: 038 33 71 600

Fax/Telefax 038 33 71 613

Postgiro/Postal account: 234641 (Theologische Universiteit GKN, Kampen)

Bestuur van de Werkgroep:

Board of the Society:

Prof. dr P.N. Holtrop (voorzitter/*chair*)

Dr Th. van den End (secretaris/*secretary*)

Dr A.Th. Boone

Dr A. Hoekema

Dr Chr.G.F. de Jong

Dr H. Reenders

De Werkgroep, opgericht in 1993 en op 5 januari 1994 als Stichting ingeschreven in het register van de Kamer van Koophandel te Zwolle (S. 24969), is gevestigd te Kampen. De Werkgroep stelt zich ten doel het stimuleren van wetenschappelijk onderzoek op het gebied van de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken. Zij tracht dat doel te bereiken door het organiseren van wetenschappelijke bijeenkomsten en door de uitgave van het *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, de *Kleine Reeks* en de *Grote Reeks*.

The Society was founded in 1993 and incorporated by act of legislature January 5th, 1994. The Society has its seat at Kampen (the Netherlands). By holding meetings and by publishing the Documentatieblad (The Journal) The Society pursues the research of the history of Dutch missions and (former Dutch) overseas churches.

Kopij-aanwijzingen

Artikelen en andere bijdragen dienen geadresseerd te worden aan de secretaris van de Redactie van het *Documentatieblad*. Artikelen worden persklaar ingewacht, op diskette (IBM compatible, 3.5", MS-DOS, bij voorkeur WP 6.1 of hoger voor Windows) vergezeld van een exemplaar van de gedrukte tekst. Manuscripten mogen een lengte van 10.000 woorden niet overschrijden, voetnoten niet meegerekend. Voorzover in het Nederlands aangeboden dienen manuscripten te worden uitgevoerd volgens de regels, gegeven in P. de Buck, *Zoeken en schrijven. Handleiding bij het maken van een historisch werkstuk* (Haarlem 1982), Hoofdstuk IV (De vormgeving). De auteur dient zijn artikel vergezeld te doen gaan van een samenvatting in het Engels van maximaal 15 regels en, indien hij/zij nog niet eerder in *DZOK* publiceerde, van een beknopt curriculum vitae.

De Redactie aanvaardt geen manuscripten die reeds (of ook) elders ter publicatie zijn aangeboden. Aanvaarding van een manuscript ter publicatie in het *Documentatieblad* betekent dat de auteur het artikel niet elders zal plaatsen zonder voorafgaande toestemming van de Redactie. De Redactie is niet verplicht ongevraagd toegezonden boeken te (doen) bespreken. De Redactie behoudt zich het recht voor ten behoeve van de duidelijkheid en/of consistentie van de aangeboden tekst kleine veranderingen aan te brengen.

Manuscripts not exceeding 10.000 words, footnotes not including and accompanied by disc. IBM compatible (preferably WP 6.1 or higher for Windows) and books for review should be sent to the Editors of the Journal.

© Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken, te Kampen.

ISSN: 1380-3905.

Inhoud

J.J. Visser	Introductie	1
T. Witvliet	De missie van de kerk na 11 september 2001. Notities over de actuele betekenis van de theologische inzichten van Hendrik Kraemer	6
G.A. Trouwborst	Ontwikkelingen in het denken van Kraemer over de zelfverwerkelijking: syncretisme	16
J.A.B. Jongeneel	Ontwikkelingen in het zendingsdenken van Hendrik Kraemer (1888-1965): De drie grote werken	30
K. Klopstra	De visie van Hendrik Kraemer op de islam en zijn ontmoetingen met moslims	45
Chr.G.F. de Jong	Beredeneerde bibliografie betreffende Hendrik Kraemer sinds 1988	61
Boekbesprekingen	Van Hoogstraten/Van den End, <i>Als steeds Uw Samuel. Brieven van ds. S.A. van Hoogstraten op Java 1927-1945</i> (Hoekema); Keuchenius, <i>Herwonnen jaren, terug naar 1942-1946</i> (Greven); Sens, <i>'Mensaap, heiden, slaaf': Nederlandse visies op de wereld rond 1800</i> (Boone); Groeneboer, <i>Een vorst onder de taalgeleerden. Herman Neubronner van der Tuuk. Taalafgevaardigde voor Indië van het Nederlandsch Bijbelgenootschap 1847-1873. Een bronnenpublicatie</i> (De Jong); Haas, <i>Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816-1966</i> (Boone)	82
Personalialia		95